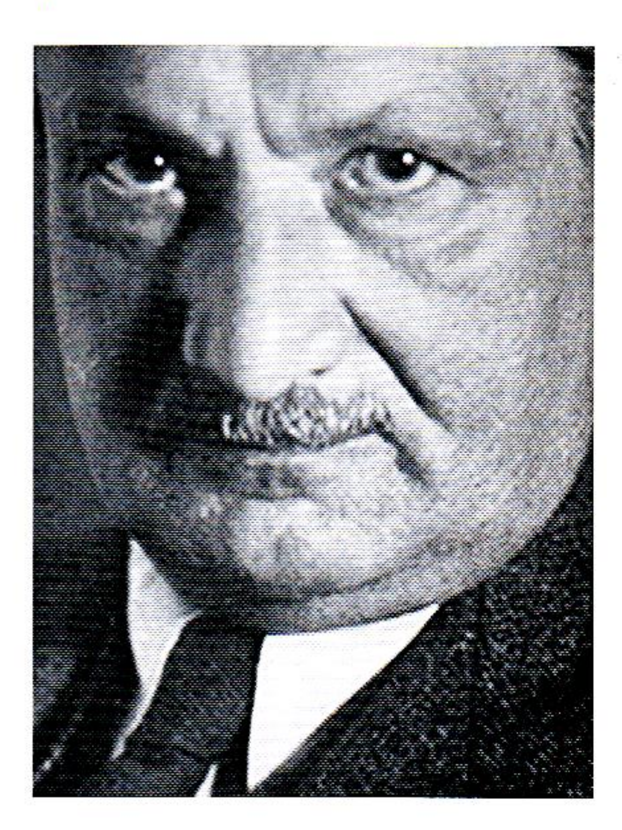
LA ESTRELLA POLAR

Martin Heidegger

Conferencias y artículos





Ediciones del Serbal

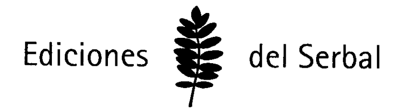
CONFERENCIAS
Y ARTÍCULOS

Colección «La estrella polar» - 30
Director: Horacio Capel

Martin Heidegger

CONFERENCIAS Y ARTÍCULOS

Traducción de
Eustaquio Barjau



Título original: *Vorträge und Aufsätze*

Primera edición 1994
Segunda edición revisada 2001

10 9 8 7 6 5 4

Ediciones del Serbal
Francesc Tàrrega, 32-34 - 08027 Barcelona
Tel. 934 080 834 - Fax 934 080 792
Apartado de correos 1386 - 08080 Barcelona
serbal@es-serbal.es
www.ed-serbal.es
Impreso en España
Depósito legal B. 27.886 -2001
Impresión: Hurope, S.L.
ISBN: 84-7628-382-2
SEESTRELO30

Sumario

Advertencia del traductor

El traductor del texto que se ofrece en este volumen ha optado por renunciar a escribir una introducción, así como notas a pie de página; se ha limitado únicamente a añadir en algún momento, entre paréntesis, breves paráfrasis que puedan ayudar a comprender el sentido de algunos términos alemanes.

A lo que no renuncia, no obstante, es a expresar de un modo explícito su agradecimiento a Yves Zimmermann y a Félix Duque, que, no sabe si con acierto, depositaron su confianza en él y de quienes ha recibido en todo momento ayuda y aliento; las dos cosas, sobre todo la última, han sido necesarias para llevar a término una empresa rayana en la *hybris*.

Prólogo

Este libro, mientras no sea leído, es una recopilación de conferencias y ensayos. Para el lector podría llegar a ser una colección que ya no necesita preocuparse del carácter singular de cada fragmento. El lector se vería llevado a un camino por el que ha andado antes un autor que, en caso de tener suerte, pondrá en marcha como *auctor* un *augere*, un hacer prosperar y crecer. 7*

En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que por medio de incesantes intentos, a aquello que desde antiguo hay que pensar, pero que aún no ha sido pensado, se le prepare un región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar.

Un autor, si lo fuera, no tendría nada que expresar ni nada que comunicar. Ni siquiera debería querer sugerir, porque aquellos a quienes se sugiere algo ya están seguros de su saber.

Un autor que anda por los caminos del pensar, lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es señalar (*weisen*), sin que él mismo sea un sabio (*Weiser*: sabio, uno que señala), en el sentido de σοφός.

Los caminos del pensar –para los que, aun cuando lo pasado siga siendo pasado, no obstante, viniendo, queda como algo que sigue estando en lo sido– esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos. Mientras que el representar corriente y, en el más amplio sentido de la palabra, el representar técnico está siempre queriendo avanzar y arramblar con todo, los caminos que señalan liberan de vez en cuando una perspectiva sobre una única cadena montañosa.

Todtnauberg, agosto 1954

* N. del E. Al margen del texto se señala la paginación del texto alemán (5ª edición de Verlag Günther Neske), para facilitar la lectura paralela y la comprobación de citas de terceros.

1. La pregunta por la técnica

En lo que sigue *preguntamos* por la técnica. Preguntar es estar construyendo 9
un camino. Por ello es aconsejable fijar la atención en el camino y no estar pendiente de frases y rótulos aislados. El camino es un camino del pensar. De un modo más o menos perceptible, todos los caminos del pensar llevan, de una forma desacostumbrada, a través del lenguaje. Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica. Si correspondemos a aquélla, entonces somos capaces de experienciar lo técnico en su limitación.

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.

De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos. En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos. Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.

Según la antigua doctrina, la esencia de algo es aquello *que* algo es.
Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es. Todo 10
el mundo conoce los dos enunciados que contestan a nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado; pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*.

La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica.

¿Quién negaría que esto es correcto? Está claro que se rige por aquello que se tiene ante los ojos cuando se habla de la técnica. La definición instrumental de la técnica es incluso correcta de un modo tan inquietante, que además es aplicable a la técnica moderna, de la que normalmente se afirma, con una cierta razón, que, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo. También la central energética, con sus turbinas y sus generadores, es un medio fabricado por hombres para un fin puesto por hombres. También el avión a reacción y la máquina de alta frecuencia son medios para fines. Por supuesto que una estación de radar es menos sencilla que una veleta. Por supuesto que la fabricación de una máquina de alta frecuencia necesita del juego combinado de distintos procesos de trabajo de la producción técnico-industrial. Por supuesto que una serrería, en un valle perdido de la Selva Negra, es un medio primitivo en comparación con una central hidroeléctrica del Rin.

Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la
11 técnica. Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos». Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.

Ahora bien, supuesto que la técnica no es un mero medio, ¿qué pasa con la voluntad de dominarla? Pero dijimos que la definición instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero. Sólo esto nos lleva a una relación libre con aquello que, desde su esencia, nos concierne. En consecuencia, la correcta definición instrumental de la técnica, que es correcta, no nos muestra todavía la esencia de ésta. Para llegar a esta esencia, o por lo menos a su cercanía, tenemos que buscar lo verdadero a través de lo correcto. Tenemos que preguntar: ¿qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenece una cosa así en tanto que un medio y un fin? Un medio es aquello por lo que algo es efectuado, y de este modo alcanzado. A lo que tiene como consecuencia un efecto lo llamamos causa. Sin embargo, causa no es solamente aquello por medio de lo cual es efectuado algo

distinto. También el fin según el cual se determina el modo de los medios vale como causa. Donde se persiguen fines, se emplean medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad.

Desde hace siglos la Filosofía enseña que hay cuatro causas:

1ª La causa *materialis*, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2ª La causa formal, la forma, la figura en la que entra el material; 3ª La causa final, el fin, por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma
y su materia; 4ª La causa *efficiens*, que produce el efecto, la copa terminada, 12
real, el platero. Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad.

Pero ¿cómo, si la causalidad, por su parte, en lo que ella es, se vela en lo oscuro? Es cierto que desde hace siglos hacemos como si la doctrina de las cuatro causas hubiera caído del cielo como una verdad de claridad meridiana. Pero sería hora ya de preguntarse: ¿por qué hay justamente cuatro causas? ¿Qué significa propiamente con respecto a las cuatro citadas la palabra «causa»? ¿Desde dónde el carácter de causa de las cuatro causas se determina de un modo tan unitario, que ellas se pertenecen las unas a las otras?

Hasta que no entremos en estas preguntas, la causalidad –y con ella lo instrumental, y con lo instrumental la definición corriente de la técnica– seguirá estando en la oscuridad y seguirá careciendo de fundamento.

Desde hace tiempo acostumbramos representar la causa como lo que efectúa. Efectuar significa aquí la consecución de resultados, de efectos. La causa *efficiens*, una de las cuatro causas, determina de un modo decisivo toda causalidad. Esto es hasta tal punto así, que a la causa *finalis*, a la finalidad, ya no se la cuenta para nada entre la causalidad. Causa, *casus*, pertenece al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro. La doctrina de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Con todo, en la región del pensar griego, y para él, todo lo que las épocas posteriores buscan en los griegos bajo la representación y el rótulo de «causalidad» no tiene absolutamente nada que ver con el actuar (obrar) y el efectuar. A lo que nosotros llamamos causa, los romanos *causa*, lo llamaron los griegos αἴτιον, aquello que es responsable de algo. Las cuatro causas son los cuatro modos –modos que se pertenecen unos a otros– del ser responsable. Un ejemplo puede dilucidar esto.

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (ὕλη) es corresponsable de la copa. Ésta es deudora de la plata, es
decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el 13
utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o de anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está

al mismo tiempo en deuda con el aspecto (εἶδος) de copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, corresponsables del utensilio sacrificial.

Pero responsable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que de antemano recluye a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se ve cercada como utensilio sacrificial. Lo que cerca da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo. Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego τέλος, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como «meta» y «finalidad». El τέλος es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son corresponsables.

Finalmente hay una cuarta cosa que es corresponsable del estar-delante y del estar-a-punto del utensilio sacrificial terminado: el platero; pero no lo es en modo alguno por el hecho de que, al obrar, lleve a efecto la copa sacrificial terminada como el efecto de un hacer, no lo es como causa *efficiens*.

La doctrina de Aristóteles ni conoce la causa mencionada con este rótulo ni tampoco usa un nombre griego que pudiera corresponder a ella.

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar se dice en griego λεγειν, λόγος. Descansa en el ἀποφαίνεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego.

14 En el utensilio sacrificial que está delante y que está a punto prevalecen, pues, cuatro modos del ser responsable. Son distintos entre sí y, no obstante, se pertenecen mutuamente. ¿Qué es lo que los une de antemano? ¿En qué tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ser responsable? ¿De dónde procede la unidad de las cuatro causas? ¿Qué significa, pensado al modo griego, este ser responsable?

Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal.

Para protegernos de las interpretaciones equivocadas del ser responsable de las que hemos hablado, aclararemos los cuatro modos de esta

responsabilidad a partir de aquello de lo que ellos son responsables. Según el ejemplo, son responsables del estar-delante y del estar-a-punto de la copa de plata como utensilio sacrificial. El estar-delante y el estar-a-punto (ὑποκεῖσθαι) caracterizan la presencia de lo presente. Los cuatro modos del ser responsable llevan a algo a aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el ser responsable es el ocasionar. Desde la mirada sobre aquello que los griegos experienciaron en el ser responsable, en la αἰτία, damos ahora a la palabra ocasionar un sentido más amplio, de modo que esta palabra dé nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos. En el significado corriente y más restringido de la palabra ocasionar, en cambio, ésta significa sólo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad.

Ahora bien, ¿dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ocasionar? Dejan llegar a lo todavía no presente a la presencia. En 15
consecuencia prevalece sobre ellos de un modo unitario un traer que trae a lo presente al aparecer. Lo que es este traer lo dice Platón en una proposición del *Simposion* (205 b): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος είς τὸ ὂν ἰόντι ὅτῳ οὖν αἰτία πᾶσά ἐστι ποΐησις.

«Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es ποίησις, pro-ducir, traer-ahí-delante».

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποίησις, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φύσις, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es ποίησις. La φύσις es incluso ποίησις en el más alto sentido, porque lo φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y el artista.

Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la Naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes. Pero ¿cómo acontece el traer-ahí-delante, ya sea en la Naturaleza, ya sea en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer-ahí-delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar. El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un

modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra ἀλήθεια. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros
16 decimos verdad, y habitualmente la entendemos como corrección del representar.

¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la ἀλήθεια, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Pero éste coliga en sí los cuatro modos del *ocasionar* –la causalidad– y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora.

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.

Esta perspectiva nos extraña. Y tiene que ser así, tiene que ser así durante tanto tiempo y de un modo tan acuciante, que al fin tomemos por una vez en serio la sencilla pregunta sobre qué es lo que dice el nombre «técnica». La palabra procede de la lengua griega.Τεχνικόν quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la τέχνη. En vistas al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar τέχνη no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La τέχνη pertenece al traer-ahí-delante, a la ποίησις; es algo poiético.

Lo otro que, en vistas a la palabra τέχνη, hay que considerar tiene todavía más peso. La palabra τέχνη, desde muy pronto hasta la época de Platón, va de consuno con la palabra ἐπιστήμη. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un
17 entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto. Aristóteles distingue con especial atención (*Eth. Nic.* VI, c. 3 y 4) la ἐπιστήμη de la τέχνη, y lo hace desde el punto de vista de lo que en ellas sale de lo oculto y del modo como lo hacen salir de lo oculto. La τέχνη es un modo del ἀληθεύειν. Saca de lo oculto algo que no se pro-duce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro. El que construye una casa o un barco o forja una

copa sacrificial hace salir de lo oculto lo-que-hay-que-traer-ahí-delante, y lo hace según las perspectivas de los cuatro modos del ocasionar. Este hacer salir de lo oculto coliga de antemano el aspecto y la materia de barco y de casa y los reúne en la cosa terminada y vista de un modo acabado, determinando desde ahí el modo de la fabricación. Lo decisivo de la τέχνη, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que éste, pero no como fabricación, la τέχνη es un traer-ahí-delante.

De este modo, pues, la indicación de lo que la palabra τέχνη dice y la indicación del modo como los griegos determinan aquello que ella nombra nos lleva al mismo contexto que se nos abrió cuando íbamos tras la cuestión de qué es en verdad lo instrumental en cuanto tal.

La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la ἀλήθεια, la verdad.

En contra de esta determinación de la región esencial de la técnica se puede objetar que, si bien es válida para el pensar griego y es adecuada, en el mejor de los casos, para la técnica del obrero manual, sin embargo no lo es para la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por «la» técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego se ha visto más claro que también lo contrario es
válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los 18
aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero no pasa de ser una mera constatación histórica de hechos, sin que diga nada sobre aquello en lo que se fundamenta esta relación recíproca. La pregunta decisiva sigue siendo, no obstante: ¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?

¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. Sólo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la ποίησις. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas.

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se
19 lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica.

El emplazar que provoca las energías de la Naturaleza es un promover en un doble sentido. Promueve alumbrando y ex-poniendo. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto. El carbón extraído de la cuenca no está emplazado para que esté presente sin importar dónde sea. Está en depósito, es decir, está puesto y a punto para la solicitación del calor solar que está almacenado en él. Este calor solar es provocado en vistas al calor solicitado para suministrar vapor, cuya presión empuja el mecanismo por medio del cual la fábrica se mantiene en actividad.

La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente. En la región de estas series, imbricadas unas con otras, de solicitación de energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo solicitado. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central. Para calibrar, aunque sólo sea desde lejos, la medida de lo monstruoso que se hace valer aquí, fijémonos un momento en el contraste que se expresa en estos dos títulos: «El Rin» construido en la central energética, como obstruyéndola, y «El Rin», dicho desde la obra de *arte* del himno de Hölderlin del mismo nombre. Pero, se replicará: el Rin sigue siendo la corriente de agua del paisaje. Es posible, pero ¿cómo? No de otro modo que como objeto para
20 ser visitado, susceptible de ser solicitado por una agencia de viajes que ha hecho emplazar allí una industria de vacaciones.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca.

Ahora bien, ¿qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitación. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que sólo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.

Pero un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar al avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocultado, está él en la pista de rodadura sólo como algo en existencias, en la medida en que está solicitado para poner a seguro la posibilidad del transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue, en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen. [Aquí sería el lugar de dilucidar la definición que da Hegel
de la máquina como un instrumento autónomo. Desde el punto de vista 21
de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado].

El hecho de que ahora, cuando intentamos mostrar la técnica moderna como el provocador hacer salir lo oculto, las palabras «emplazar», «solicitar emplazando», «existencias» se nos impongan y se amontonen de un modo ávido y uniforme, y por ello molesto, tiene su fundamento en aquello que viene al lenguaje.

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como exis-

tencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es éste capaz de tal hacer salir de lo oculto? El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él.

Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este hacer salir lo oculto que solicita y emplaza. Si el hombre está provocado a esto, si se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias? El modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica habla en favor de esto. Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe como si no, está emplazado y solicitado por la industria del aprovechamiento de la madera. Está solicitado a la solicitabilidad de celulosa, provocada a su vez por la
22 necesidad de papel, emplazado por los periódicos y revistas ilustradas y puesto a la disposición de estos medios. Éstos emplazan, por su parte, a la opinión pública a engullir letra impresa a fin de que esa opinión sea susceptible de ser solicitada para conseguir una organización emplazada y solicitada de la opinión. Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia. El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto. Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto.

¿Dónde y cómo acontece el hacer salir lo oculto si éste no es un simple artefacto del hombre? No tenemos que buscar muy lejos. Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento

al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación. Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.

De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos 23
tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga al hombre en el solicitar. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias.

Lo que originariamente despliega a las montañas en líneas de montañas y las atraviesa en un conjunto de pliegues, es lo coligante que llamamos la cadena montañosa (*Gebirg*).

A aquello que originariamente coliga, de lo que se despliegan los modos según los cuales tenemos tal o cual estado de ánimo lo llamamos el talante (*Gemüt*).

A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell).*

Nos atrevemos a usar esta palabra en un sentido hasta ahora totalmente inhabitual.

Según el significado habitual, la palabra *Gestell* mienta enseres, por ejemplo una estantería para libros. *Gestell* se le llama también a un esqueleto. Igual de espantoso es el uso de esta palabra que ahora se nos impone, por no decir nada de la arbitrariedad con la que de esta suerte se abusa de las palabras de la lengua adulta. ¿Se puede llevar aún más lejos esta ocurrencia peregrina? Seguro que no. Con todo, esta peregrina ocurrencia es una vieja usanza del pensar. Y además a ella se pliegan los pensadores precisamente allí donde hay que pensar lo más alto. Nosotros, los que hemos nacido después, no estamos en situación de medir qué significa que Platón se atreva a utilizar la palabra εἶδος para aquello que esencia en todas las cosas y en cada una de ellas. Pues εἶδος, en la lengua cotidiana significa el aspecto que ofrece una cosa visible a nuestros ojos sensibles. Sin embargo, a esta palabra Platón le exige lo totalmente inhabitual, nombrar Aquello que precisamente no se convierte nunca en algo que el sentido de la vista pueda percibir. Pero ni así hemos terminado, ni mucho menos, con lo habitual. Porque ἰδέα no nombra solamente el aspecto no sensible de lo 24

visible sensible. Aspecto, ἰδέα significa y es también lo que constituye la esencia de lo audible, tocable, sentible, de todo aquello que, de un modo u otro, es accesible. Frente a lo que Platón le exige a la lengua y al pensar en este caso y en otros, el uso que nos hemos atrevido a hacer ahora de la palabra *Gestell* para designar la esencia de la técnica moderna, es casi inofensivo. Con todo, el uso lingüístico exigido ahora sigue siendo algo excesivo, sujeto a malentendidos.

Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la estructura de emplazamiento, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado.

La palabra «emplazar», en el rótulo estructura de emplazamiento, no mienta solamente el provocar, al mismo tiempo tiene que conservar la resonancia de otro «emplazar» del que deriva, a saber, de aquel pro-ducir y representar que, en el sentido de la ποίησις, hace que venga a darse lo presente. Este pro-ducir que hace salir delante, por ejemplo, el colocar una estatua en la zona de un templo, y el solicitar que provoca, que hemos estado considerando ahora, son sin duda fundamentalmente distintos y sin embargo están emparentados en su esencia. Los dos son modos de hacer salir lo oculto, de la ἀλήθεια. En la estructura de emplazamiento acaece de un modo propio el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias. De ahí que no sea ni un mero hacer del hombre ni tan sólo un simple medio dentro de los límites de este hacer. La definición únicamente instrumental, únicamente antropológica de la técnica se convierte en principio en algo caduco; no se deja completar con la simple adición de una explicación metafísica o religiosa.

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque

emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física –y ello porque es ya pura teoría– emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo.

Pero la ciencia físico-matemática ha surgido casi doscientos años antes que la técnica moderna. ¿Cómo va a estar solicitada por la técnica moderna para que se ponga a su servicio? Los hechos hablan en favor de lo contrario. La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta. Calculado desde el punto de vista histórico, esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad.

La teoría física de la Naturaleza, en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna. Porque el coligar que provoca y que conduce al desocultamiento que solicita prevalece ya en la física. Pero en ella no aparece aún de un modo propio. La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la estructura de emplazamiento. La esencia de la técnica moderna se oculta por mucho tiempo incluso allí donde se han inventado ya máquinas que producen energía, donde está puesta en camino 26
la electrónica y donde está en marcha la tecnología atómica.

Todo lo que esencia, no sólo lo que esencia en la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos cuando decían: aquello que es antes en vistas al emerger que prevalece, no se nos manifiesta a nosotros los humanos sino después. Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra. De ahí que, en la región del pensar, un esfuerzo por pensar del todo, de un modo aún más inicial, lo pensado inicialmente, no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano.

Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano.

Si la física moderna, en una medida cada vez mayor, tiene que resignarse a que su región de representación sea algo no intuible, esta renuncia no está dictada por una comisión de investigadores. Está provocada por el prevalecer de la estructura de emplazamiento, que exige la solicitabilidad de la Naturaleza como existencias. De ahí que la física, por

mucho que se haya retirado del representar que hasta ahora ha sido decisivo, el que está dirigido sólo a los objetos, nunca puede renunciar a una cosa: a que la Naturaleza, de uno u otro modo, se anuncie como algo constatable por medio de cómputo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones. Este sistema se determina desde un tipo de causalidad que, por su parte, ha experimentado otro cambio. Ahora, la causalidad no
27 muestra ni el carácter del ocasionar que trae-ahí-delante ni el modo de la causa *efficiens* o, siquiera, de la causa *formalis*. Probablemente la causalidad se reduce a un provocado anunciar de existencias a las que hay que asegurar de un modo simultáneo o sucesivo. A esto correspondería el proceso de creciente resignación descrito de un modo impresionante en la conferencia de W. Heisenberg («La imagen de la Naturaleza en la física contemporánea», en *Las artes en la era de la técnica*, Munich 1954, p. 43 y ss.).

Como la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento, por esto aquélla tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia podrá seguir imponiéndose mientras no se pregunte por el porvenir esencial de la ciencia de la época moderna o, incluso, por la esencia de la técnica moderna.

Preguntamos por la técnica con el fin de iluminar nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que llamamos estructura de emplazamiento. Sólo que señalar esto no es todavía en modo alguno contestar a la pregunta por la técnica, si contestar significa: corresponder, esto es, corresponder a la esencia de aquello por lo que se pregunta.

¿A dónde nos vemos llevados cuando, dando un paso más, reflexionamos ahora sobre lo que es en sí misma la estructura de emplazamiento como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias. De nuevo preguntamos: ¿acontece este salir de lo oculto en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo *en el* hombre ni de un modo decisivo *por* él.

La estructura de emplazamiento es lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo del solicitar como existencias. En tanto que provocado de este modo, el hombre está en la región esencial de la estructura de emplazamiento. No puede de ninguna manera asumir a posteriori una relación con ella. Por esto, la pregunta sobre cómo llegaremos a una relación con la esencia de
28 la técnica viene, en esta forma, siempre demasiado tarde. Pero nunca demasiado tarde llega la pregunta sobre si nosotros nos experienciamos de un modo propio como aquellos cuyo hacer y dejar de hacer, ya sea de un

modo manifiesto o escondido, está provocado en todas partes por la estructura de emplazamiento. Sobre todo nunca llega demasiado tarde la pregunta sobre si nosotros nos prestamos, y cómo nos prestamos, a aquello en lo que esencia la estructura de emplazamiento misma.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino... a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos *el sino* (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida. Ésta no es, ni sólo el objeto de la Historia, ni sólo la cumplimentación del humano hacer. Éste se hace histórico sólo en cuanto destinal (propio del sino) (*cfr. Vom Wesen der Wahrheit,* 1930; 1ª edición 1943, p. 16 y ss.). Y sólo el sino que marca el representar objetual hace que lo histórico (de la historia acontecida) se haga accesible como objeto para la Historia, es decir, se haga una ciencia, y hace posible la equiparación corriente entre lo histórico (de la historia acontecida) y lo histórico (de la Historia).

Como provocación al solicitar, la estructura de emplazamiento destina a un modo del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento es una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir lo oculto. Sino, en el sentido mencionado, es también el traer-ahí-delante, la ποίησις.

El estado de desocultamiento de lo que es va siempre por un camino del hacer salir lo oculto. Siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto. Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha, pero no en un oyente sumiso y obediente.

La esencia de la libertad no está *originariamente* ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano.

La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto. El acontecimiento del hacer salir lo oculto, 29
es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. Todo hacer salir lo oculto pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio. Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes. La libertad es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esenciante de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del sino, que pone siempre en camino un desocultamiento.

La esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento. Ésta pertenece al sino del hacer salir lo oculto. Estas proposiciones no dicen lo que se suele oír a menudo, que la técnica es el destino de nuestra época, donde destino significa lo inesquivable de un proceso que no se puede cambiar.

Pero si consideramos la esencia de la técnica, experienciaremos la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. De este modo residimos ya en lo libre del sino, que en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora.

La esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento. El prevalecer de ésta pertenece al sino. Como éste lleva en cada caso al hombre a un camino del hacer salir lo oculto, el hombre anda siempre –es decir, está en camino– al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar sólo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de experienciar como su esencia la pertenencia al deso-
30 cultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de un modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento.

Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el sino. El sino del hacer salir lo oculto es, como tal, en cada uno de sus modos y por ello necesariamente, *peligro*.

Sea cual sea el modo como prevalece el sino del hacer salir lo oculto, el estado de desocultamiento en el que se muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete. De este modo, cuando todo lo presente se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía. A la luz de la causalidad, Dios puede descender al nivel de una causa, haciéndose la causa efficiens. Entonces, incluso dentro de los límites de la teología, se convierte en el Dios de los filósofos, es decir, de aquellos que determinan lo no oculto y lo oculto según la causalidad del hacer, sin pararse ahí nunca a considerar el provenir esencial de esta causalidad.

Del mismo modo, el estado de desocultamiento según el cual la Naturaleza se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas puede, ciertamente, permitir constataciones correctas, pero, precisamente debido a estos resultados, es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones.

El sino del hacer salir lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro.

Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento, entonces el peligro es supremo. Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así
se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande 31
la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Heisenberg, con toda razón, ha señalado que para el hombre de hoy lo real tiene que presentarse así (*vid. op. cit.*, p. 60 y ss.). *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.* El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.

Con todo, la estructura de emplazamiento no sólo pone en peligro al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como sino, remite esta relación al hacer salir lo oculto según el modo del solicitar. Donde éste domina, ahuyenta toda otra posibilidad del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la ποίησις, hace venir-delante, deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es. Donde prevalece la estructura de emplazamiento, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo hacer salir lo oculto. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparezca ya como tal.

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.

La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la solicitación es por ello el peligro
extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la 32

técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro. El sentido transformado de la palabra *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) se nos hará ahora tal vez algo más familiar, si pensamos el *Ge-stell* en el sentido de sino y de peligro.

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experienciar la exhortación de una verdad más inicial.

Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro.*

«Pero donde está el peligro, crece
también lo que salva».

Consideremos de un modo cuidadoso las palabras de Hölderlin. ¿Qué significa «salvar»? Habitualmente pensamos que significa sólo esto: a algo que está amenazado de sucumbir, cogerlo en el momento justo antes de que sucumba, para asegurarlo en la persistencia que ha tenido hasta ahora. Pero «salvar» dice más. «Salvar» es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer propio. Si la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo y si, al mismo tiempo, las palabras de Hölderlin dicen verdad, entonces, el dominio de la estructura de emplazamiento no puede agotarse sólo en la deformación de todo lucir, de todo salir lo oculto, en la deformación de todo resplandecer de la verdad. En este caso lo que tiene que ocurrir más bien es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva. Pero, ¿no podría ser entonces que una mirada suficiente, fijada en lo que es la estructura de emplazamiento, en tanto que sino del salir de lo oculto, hiciera resplandecer en su emerger a lo que salva?

¿En qué medida allí donde hay peligro crece también lo que salva? Donde algo crece, allí tiene echadas las raíces, y desde allí prospera. Ambas
33 cosas acontecen de un modo oculto y callado y a su tiempo. Pero según las palabras del poeta, no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa. Por eso, lo primero que tenemos que hacer ahora es considerar en qué medida, en lo que es el peligro extremo, en qué medida, en el prevalecer de la estructura de emplazamiento lo que salva tiene sus raíces, sus raíces más profundas además, y prospera desde ellas. Para

considerar esto es necesario que, en un último paso de nuestro camino, miremos con visión aún más clara al peligro. En consecuencia tenemos que preguntarnos una vez más por la técnica. Porque, según lo dicho, lo que salva echa sus raíces y prospera en la esencia de ésta.

Pero ¿cómo vamos a ver lo que salva en la esencia de la técnica mientras no consideremos en qué sentido de la palabra «esencia» la estructura de emplazamiento es propiamente la esencia de la técnica?

Hasta ahora hemos entendido la palabra «esencia» según el significado corriente. En el lenguaje de la Filosofía de la Escuela se llama «esencia» a *aquello que* algo es; en latín: *quid*. La *quidditas*, la qué-idad contesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a todos los tipos de árboles –al roble, al haya, al abedul, al abeto– es la arbolidad misma. Bajo ésta, como género universal, caen los árboles reales y posibles. Ahora bien, ¿es la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento, el género común de todo lo técnico? Si esto fuera así, entonces la turbina de vapor, la emisora de radio, el ciclotrón serían una estructura de emplazamiento. Pero la palabra *Gestell* (estructura de emplazamiento), no mienta ahora ningún aparato, ningún tipo de maquinaria. Menos aún mienta el concepto general de tales existencias. Las máquinas y los aparatos no son casos y tipos de la estructura de emplazamiento, del mismo modo como tampoco lo son el hombre junto al cuadro de mandos o el ingeniero en la oficina de la construcción. Todo esto, como parte integrante, como existencias, como solicitante, pertenece sin duda, cada cosa a su manera, a la estructura de emplazamiento, pero ésta no es nunca la esencia de la técnica en el sentido
de un género. La estructura de emplazamiento es un modo destinal del hacer 34
salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la ποίησις. Pero estos modos no son tipos que ordenados uno al lado de otro, caigan bajo el concepto del hacer salir lo oculto. El hacer salir lo oculto es aquel sino que siempre, súbitamente y de un modo inexplicable para todo pensar, se reparte en el traer-ahí-delante y hacer salir lo oculto que provoca y que asigna como parte al hombre. El hacer salir lo oculto que provoca tiene su provenir destinal en el traer-ahí-delante. Pero al mismo tiempo, de un modo destinal, la estructura de emplazamiento desfigura la ποίησις.

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento, en tanto que sino del hacer salir lo oculto, si bien es la esencia de la técnica, no lo es nunca en el sentido de género y de essentia. Si nos fijamos en esto, nos alcanza algo sorprendente: es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido aquello que entendemos habitualmente bajo el nombre de «esencia». Pero ¿en qué sentido?

Ya cuando decimos «las cosas de la casa» (*Hauswesen*: la esencia de la casa), «los asuntos del estado» (*Staatswesen*: la esencia del estado), estamos

pensando, no en lo general de un género sino en el modo como la casa y el estado prevalecen, se administran, se despliegan y decaen. Es el modo como ellas esencian. J.P. Hebel, en un poema, *Un fantasma en la calle Kander*, que Goethe amaba de un modo especial, emplea la antigua palabra *die Weserei* (literalmente: la esenciería). Significa el ayuntamiento, en la medida en que allí se coliga la vida del municipio y está en juego, es decir, esencia la vida del pueblo. Del verbo *wesen* (esenciar) procede el sustantivo. *Wesen* (esencia), entendido como verbo, es lo mismo que *währen* (durar); no sólo semánticamente sino también en su composición fonética. Ya Sócrates y Platón piensan la esencia de algo como lo que esencia en el sentido de lo que dura. Pero piensan lo que dura como lo que perdura (ἀεὶ ὄν). Pero lo que perdura lo encuentran en aquello que, en tanto que permanece, resiste a cualquier cosa que pueda ocurrir. Esto que permanece lo descubren a su vez en el aspecto (εἶδος, ἰδέα), por ejemplo, en la idea de «casa».

En ella se muestra aquello que está hecho al modo de la casa. Cada una de las casas, las casas reales y posibles, son, en cambio, modificaciones
35 cambiantes y perecederas de la «idea», y pertenecen por tanto a lo que no dura.

Ahora bien, jamás se podrá fundamentar de ningún modo que lo que dura tenga que basarse única y exclusivamente en lo que Platón piensa como la ἰδέα, Aristóteles como τὸ τί ἦν εἶναι (aquello que cada cosa era ya), lo que la Metafísica, en las más diversas exégesis, piensa como *essentia*.

Todo lo que esencia dura. Pero ¿lo que dura es sólo lo que perdura? ¿Dura la esencia de la técnica en el sentido del perdurar de una idea que planee por encima de todo lo técnico, de tal modo que a partir de ahí surja la apariencia de que el nombre «la técnica» mienta algo abstracto místico? El modo como la técnica esencia sólo se puede descubrir mirando aquel perdurar en el que acaece de un modo propio la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. Goethe usa en una ocasión (*Las afinidades electivas*, parte II, cap. 10, en el relato «Los extraños hijos del vecino») en lugar de *fortwähren* (perdurar) la misteriosa palabra *fortgewähren* (perotorgar). Su oído oye aquí *währen* (durar) y *gewähren* (otorgar) en un acorde inexpresado. Ahora bien, si consideramos de un modo más reflexivo que como lo hemos hecho hasta ahora lo que propiamente dura y, tal vez, lo único que dura, entonces podremos decir: *sólo lo otorgado (das Gewährte) dura. Lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga.*

En tanto lo que esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento es lo que dura. ¿Prevalece ésta incluso en el sentido de lo que otorga? La pregunta misma parece ser un error evidente. Porque la estructura de emplazamiento, según todo lo dicho, es un sino que coliga en el hacer

salir lo oculto que provoca. Provocar es todo menos otorgar. Así parece que parece mientras no nos fijemos en que también el provocar a la solicitación de lo real y efectivo como existencias no deja de ser un destinar que lleva al hombre a un camino del salir de lo oculto. Como tal sino, lo esenciante de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí
mismo, no puede ni inventar ni hacer; porque algo así como un hombre 36
que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe.

Ahora bien, si este sino, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo, no sólo para el ser humano sino también para todo hacer salir lo oculto como tal, ¿se puede seguir llamando aún a este destinar un otorgar? Ciertamente, y más aún cuando en este sino tenga que crecer lo que salva. Todo sino un hacer salir de lo oculto acaece de un modo propio desde el otorgar y como tal otorgar. Porque sólo éste aporta al hombre aquella participación en el salir lo oculto a la luz que es la que necesita (y usa) el acaecimiento propio del desocultamiento. En tanto que necesitado (y usado) de este modo, el hombre está asignado como propio al acaecimiento propio de la verdad. Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento –y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento– de toda esencia. Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica.

De este modo, y sin que nosotros lo sospechemos en lo más mínimo, lo esenciante de la técnica alberga en sí el posible emerger de lo que salva.

De ahí que todo esté en que nos pongamos a pensar el emerger y en 37
que, rememorándolo, lo cobijemos. ¿Cómo acontece esto? Antes que nada descubriendo con la mirada lo esenciante de la técnica en vez de limitarnos sólo a mirar fijamente lo técnico. Mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pasamos de largo de la esencia de la técnica.

En cambio, si nos preguntamos de qué modo lo instrumental esencia como un tipo de lo causal, entonces experienciamos lo que esencia como el sino de un hacer salir lo oculto.

Si consideramos finalmente que lo que esencia de la esencia acaece de un modo propio en lo que otorga, que pone en uso al hombre llevándolo a tomar parte en el hacer salir lo oculto, entonces se ve que:

La esencia de la técnica es ambigua en un alto sentido. Esta ambigüedad

señala en dirección al misterio de todo hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad.

En primer lugar, la estructura de emplazamiento provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada dirigida al acaecimiento propio del desocultamiento, y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad.

En segundo lugar, la estructura de emplazamiento, por su parte, acaece de un modo propicio en lo otorgante que –hasta ahora de un modo no experienciado, pero en el futuro quizás de un modo más experienciado– hace durar al hombre en el ser puesto en uso para el acaecer de verdad de la esencia de la verdad. De este modo viene a comparecer el emerger de lo que salva.

Lo incesante del solicitar y lo retenido de lo que salva pasan uno al lado de otro como, en la marcha de los astros, la trayectoria de dos estrellas. Ahora bien, este pasar uno al lado del otro es lo oculto de su cercanía.

Si dirigimos la mirada a la esencia ambigua de la técnica, avistaremos (descubriremos con la mirada) la constelación, el curso estelar del misterio.

La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaecen de un modo propio el hacer salir lo oculto y el ocultamiento, en la que acaece de un modo propicio lo esenciante de la verdad.

Pero ¿de qué nos sirve la mirada a la constelación de la verdad? Miramos al peligro y descubrimos con la mirada el crecimiento de lo que salva.

Con ello todavía no estamos salvados. Pero estamos bajo la interpelación de esperar, al acecho, en la creciente luz de lo que salva. ¿Cómo puede acontecer esto? Aquí y ahora, y en lo insignificante, de esta forma: abrigando lo que salva en su crecimiento. Esto implica que en todo
38 momento mantengamos ante la vista el extremo peligro.

Lo esenciante de la técnica amenaza el hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.

En medio del peligro que, en la época de la técnica, más bien se oculta que no se muestra, ¿un hacer salir lo oculto más inicial sería capaz tal vez de llevar a lo que salva a su primer lucir?

Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de τέχνη. Antes se llamaba τέχνη también a aquel hacer salir oculto que trae-ahí-delante la verdad, llevándola al esplendor de lo que luce.

Antes se llamaba τέχνη también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τέχνη se llamaba también a la ποίησις de las bellas artes.

En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres. Y al arte se le llamaba sólo τέχνη. Era un único múltiple salir de lo oculto. Era piadoso, πρόμος, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.

Las artes no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural. ¿Qué era el arte? ¿Tal vez sólo para breves pero altos tiempos? ¿Por qué llevaba el sencillo nombre de τέχνη? Porque era un hacer salir lo oculto que trae de y que trae ahí delante y por ello pertenecía a la ποίησις. Este nombre lo recibió al fin como nombre propio aquel hacer salir lo oculto que prevalece en todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

El mismo poeta de quien escuchamos las palabras: 39

«Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva»

nos dice:

«... poéticamente mora el hombre en esta tierra».

Lo poético lleva lo verdadero al esplendor de aquello que Platón, en *Fedro*, llama τὸ ἐκφανέστατον, lo que aparece de un modo más puro. Lo poético penetra con su esencia todo arte, todo hacer salir lo que esencia al entrar en lo bello.

¿Debieron ser llamadas las bellas artes al poético hacer salir de lo oculto? ¿El hacer salir de lo oculto tenía que interpretarlas de un modo más inicial para que, de esta forma, protegieran de un modo propio, en su parte, el crecimiento de lo que salva, despertaran de nuevo y fundaran la mirada y la confianza en lo que otorga?

Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.

Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella.

Esta región es el arte. Aunque, sin duda, sólo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros *preguntamos*.

Preguntando de este modo damos testimonio de este estado de necesidad: que nosotros, con tanta técnica, aún no experienciamos lo esenciante de la técnica; que nosotros, con tanta estética, ya no conservamos lo esenciante del arte. Sin embargo, cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte.

Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.

2. Ciencia y meditación

Según una idea corriente, designamos con el nombre de «cultura» a la 41
región en la que se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre. En ella se cuenta también la ciencia, su cultivo y organización. A la ciencia se la incluye, por tanto, entre los valores que el hombre aprecia, a los que, por distintos motivos, dirige su interés.

Sin embargo, mientras tomemos la ciencia sólo en este sentido cultural, jamás nos haremos con la medida del alcance de su esencia. Lo mismo vale para el arte. Todavía hoy nos gusta nombrarlos juntos: arte y ciencia. También al arte se lo puede representar como un sector de la empresa de la cultura. Pero entonces no experienciamos nada de su esencia. Si lo examinamos para ver su esencia, el arte es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto, a fin de que, en esta claridad, mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia.

Al igual que el arte, la ciencia no es únicamente una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y además un modo decisivo, como se nos presenta todo lo que es.

Por ello debemos decir: la realidad, en el interior de la cual el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos la ciencia occidental-europea.

Si meditamos acerca de este proceso, veremos que, en el ámbito del mundo occidental y en la época de su historia acontecida, la ciencia ha desplegado un poder como hasta ahora nunca se ha podido encontrar en la tierra, y finalmente está extendiendo este poder sobre todo el globo.

Ahora bien, ¿es la ciencia sólo un artefacto del hombre que se ha 42
elevado a un dominio tal, que se podría pensar que algún día, por obra del querer humano, por decisiones de comisiones, pudiera ser demolido de nuevo? ¿O bien prevalece aquí un sino más alto? ¿Domina en la ciencia algo más que un mero querer saber por parte del hombre? Así es en efecto. Prevalece Algo Distinto. Pero esto que es distinto se nos ocultará mientras sigamos atados a las representaciones habituales de la ciencia.

Esto Distinto es un estado de cosas que prevalece y atraviesa todas las ciencias y que, sin embargo, permanece oculto a ellas. No obstante, para

que este estado de cosas llegue a nuestra mirada, debe haber una claridad suficiente sobre lo que es la ciencia. ¿Cómo vamos a experienciar esto? El modo más seguro, parece, será describir el quehacer actual de las ciencias. Esta presentación podría mostrar de qué manera las ciencias, desde hace tiempo, de un modo cada vez más decidido y a la vez más inadvertido, se engranan en todas las organizaciones de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia bélica, en las publicaciones de todo tipo. Es importante conocer este engranaje. Sin embargo, para poder exponerlo, antes tenemos que haber experienciado en qué descansa la esencia de la ciencia. Esto se puede decir en una proposición escueta. Dice así: *la ciencia es la teoría de lo real.*

Este enunciado no quiere proporcionar ni una definición acabada ni una fórmula manejable. La proposición no contiene más que preguntas. Éstas se despiertan solamente cuando la proposición es dilucidada. Antes tenemos que fijarnos en que el nombre «ciencia», en la proposición «la ciencia es la teoría de lo real», se refiere siempre y únicamente a la ciencia de la época moderna y contemporánea. La proposición «la ciencia es la teoría de lo real» no es válida ni para la ciencia de la Edad Media ni para la de la
43 Antigüedad. La *doctrina* medieval es algo tan esencialmente distinto de una teoría de lo real como de la antigua ἐπιστήμη. Pese a ello, la esencia de la ciencia moderna –que, como europea, se ha convertido ahora en planetaria– se fundamenta en el pensar de los griegos que, desde Platón, se llama Filosofía.

Con esta indicación, en modo alguno debe ser debilitado el carácter revolucionario de la clase de saber de la época moderna; todo lo contrario: lo sobresaliente del saber de la época moderna consiste en la elaboración decidida de un rasgo que en la esencia del saber experienciado al modo griego, permanece todavía oculto y que necesita precisamente del saber griego para convertirse en un saber distinto.

Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo, co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experienciando a todas horas, éste no sólo debe fijarse en que nuestro mundo de hoy está dominado por entero por el querer saber de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está sólo preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo la condición previa para el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental.

Sin embargo, el diálogo con los pensadores griegos, y esto significa a la vez con los poetas, no significa ningún renacimiento moderno de la

Antigüedad. Tampoco significa una curiosidad historicista por aquello que, si bien ha pasado, con todo, podría servir aún para explicarnos algunos rasgos del mundo moderno en su génesis.

Lo que, en los albores de la Antigüedad griega, ha sido pensado y poetizado está presente aún hoy en día; tan presente, que su esencia, cerrada aún para él mismo, está esperándonos por todas partes y viene a 44
nosotros, sobre todo allí donde menos lo sospechamos, a saber, en el dominio de la técnica moderna, que es completamente ajena a la Antigüedad, pero que, sin embargo, tiene su procedencia esencial en ella.

Para experienciar esta presencia de la historia acontecida, tenemos que librarnos de nuestra representación histórica aún vigente de la historia acontecida. La representación histórica considera la historia acontecida como un objeto en el que transcurre un acontecer que al mismo tiempo, en su mutabilidad, pasa.

En la proposición «la ciencia es la teoría de lo real», lo pensado, lo destinado tempranamente permanece presente.

Vamos a dilucidar ahora la proposición según dos puntos de vista. Preguntaremos primero: ¿qué quiere decir «lo real»? Preguntaremos luego: ¿qué quiere decir «la teoría»?

La dilucidación muestra al mismo tiempo de qué modo, desde su esencia, ambos, lo real y la teoría, convergen.

Para aclarar qué es lo que en la proposición «la ciencia es la teoría de lo real» designa el nombre «lo real», atengámonos a la palabra. Lo real llena la región de lo efectivo, de aquello que obra. ¿Qué significa «obrar»? La contestación a esta pregunta tiene que atenerse a la etimología. Pero lo decisivo es cómo esto ocurre. La mera constatación del significado antiguo de las palabras, que a menudo ya no dicen nada, el recoger este significado con la intención de utilizarlo en un nuevo uso lingüístico no lleva a ninguna parte, a no ser a la arbitrariedad. Lo que importa es más bien, ateniéndonos al antiguo significado de la palabra y a sus modificaciones, avistar el ámbito en el que la palabra entra a hablar. Lo que importa es considerar esta región esencial como aquella en el interior de la cual se mueve la cosa nombrada por la palabra. Es así solamente como habla la palabra, y ésta lo hace en la trama de los significados en los que la cosa nombrada por ella se despliega a través de la historia acontecida del pensar 45
y del poetizar.

«Obrar» significa «hacer». ¿Qué significa «hacer» (*tun*)? La palabra pertenece a la raíz indogermánica *dhè*; de ahí procede también el término griego θέσις: posición, emplazamiento, situación. Pero este hacer no quiere decir sólo actividad humana, sobre todo actividad en el sentido de acción o de actuar. También el crecimiento, el prevalecer de la Naturaleza (φύσις) es un hacer, y lo es en el sentido exacto de θέσις. Es sólo más tarde como

los rótulos φύσις y θέσις llegan a situarse en posiciones contrapuestas, lo que, a su vez, sólo se hace posible porque algo que es lo Mismo los determina. Φύσις es θέσις: desde sí ante-poner algo, situarlo puesto, traerlo y producirlo, es decir, a la presencia. Lo que en este sentido hace es lo que obra, es lo presente en su presencia. La palabra «obrar», entendida así, como traer y pro-ducir, designa una manera como lo presente está presente. Obrar es traer y pro-ducir, ya sea porque algo, desde sí, se pro-duce en la presencia, ya sea porque el hombre lleva a cabo el traer y pro-ducir de algo. En la lengua de la Edad Media, nuestra palabra «*wirken*» quiere decir aún pro-ducir casas, instrumentos, cuadros; más tarde el significado de la palabra «*wirken*» se restringe al pro-ducir en el sentido de coser, bordar, tejer.

Lo real es lo que obra, lo obrado: lo que trae-ahí-delante y lo traído-ahí-delante a la presencia. «Realidad» quiere decir entonces, pensado con amplitud suficiente: lo que yace traído-ahí-delante, lo producido a la presencia; la presencia consumada en sí de algo que se trae a sí delante. *Wirken* (obrar) pertenece a la raíz indogermánica *uerg*, de ahí nuestra palabra *Werk* (obra) y la palabra griega ἔργον. Pero nunca se insistirá bastante: el rasgo fundamental de *Wirken* (obrar) y *Werk* (obra) no descansa en *efficere* y *effectus*, sino en el hecho de que algo llega a yacer o estar erguido en lo desocultado. Incluso allí donde los griegos –es decir, Aristóteles– hablan de aquello que los latinos llaman *causa efficiens*, no se refieren nunca al hecho de llevar a cabo un efecto. Lo que se colma en el ἔργον es lo que se trae a sí delante a la plenitud de la presencia; ἔργον es lo que en el sentido más alto y más propio está presente. Por esto, y sólo por esto, Aristóteles a la
46 presencia de lo propiamente presente la llama la ἐνέργεια o también la ἐντελέχεια: el-mantenerse-en-el-acabamiento (a saber, de la presencia). Estos nombres acuñados por Aristóteles para la presencia propia de lo presente, están, en lo que dicen, separados por un abismo del significado posterior de la época moderna, de ἐνέργεια en el sentido de «energía» y ἐντελέχεια en el sentido de «entelequia» como disposición para obrar y capacidad de obrar.

La palabra aristotélica fundamental para la presencia, ἐνέργεια, sólo está traducida de un modo adecuado por nuestra palabra «realidad» (*Wirklichkeit*) si, por nuestra parte, pensamos «obrar» (*wirken*) en el sentido de: traer *de* –a lo desocultado– y traer *delante* (pro-ducir) –a la presencia–. «Esencia» (*Wesen*) es la misma palabra que «morar» (perdurar), permanecer. Pensamos la presencia como el per-durar de aquello que, llegado al estado de desocultamiento, permanece allí. Sin embargo, después de los tiempos de Aristóteles, este significado de ἐνέργεια, perdurar-en-la-obra, queda recubierto por otros. Los romanos traducen, es decir, piensan, ἔργον desde la *operatio* como *actio*, y en vez de ἐνέργεια dicen: *actus*, una palabra completamente distinta, con un ámbito de significado completamente

distinto. Lo traído-de y lo traído-ahí delante, lo pro-ducido, aparece ahora como lo que resulta de una operatio. El resultado es aquello que se sigue de una *actio* y después de una *actio*: el éx-ito. Lo real es ahora lo conseguido. El conseguimiento lo trae una cosa que lo precede, la causa. Lo real aparece ahora a la luz de la causalidad de la *causa efficiens*. Incluso Dios se representa en la Teología, no en la fe, como la causa primera. Finalmente, al perseguir la relación causa-efecto, la sucesión se abre paso hacia el primer plano y con ello la sucesión temporal. Kant reconoce la causalidad como una regla 47
de la sucesión temporal. En los últimos trabajos de W. Heisenberg, el problema de la causa es meramente un problema matemático de medición del tiempo. Ahora bien, este cambio de la realidad de lo real está vinculado con algo más, no menos esencial. Lo obrado, en el sentido de lo conseguido, se muestra como una cosa que se resalta en un hacer –esto quiere decir ahora en una realización y un trabajo–. Lo conseguido en el hecho de tal hacer es lo real de hecho. La expresión «de hecho» habla hoy en el sentido del asegurar y quiere decir lo mismo que «cierto», «seguro». En lugar de «es cierto que es así», decimos «de hecho es así», «es realmente así». Ahora bien, el hecho de que la palabra «real», desde los principios de la época moderna, desde el siglo XVII, signifique lo mismo que «cierto» no es ni una casualidad ni un capricho inocente del cambio semántico de meras palabras.

Lo «real», en el sentido de lo que existe de hecho, configura ahora lo opuesto a aquello que, al querernos asegurar de ello, no resiste la prueba y se representa como mero parecer o como una mera opinión. Con todo, incluso en estos múltiples cambios de significado, lo real sigue conservando aún el primitivo rasgo fundamental anterior de lo presente –pero ahora menos manifiesto, o manifiesto de otra manera–, que se manifiesta desde sí mismo.

Pero ahora lo real se presenta en el con-seguir. El resultado hace que lo presente, por medio de aquél, haya llegado a una posición (*Stand*) y lo encontremos como tal posición. Lo real se muestra ahora como el objeto (*Gegen-Stand*).

La palabra *Gegenstand* (objeto) surge por primera vez en el siglo XVIII, concretamente como traducción alemana del *objectum* latino. Que las palabras «objeto» y «objetualidad» adquieran para Goethe un peso especial tiene razones más profundas. Pero ni el pensar medieval ni el griego representan lo presente como objeto. Llamaremos ahora al modo de presencia *de lo* presente que aparece en la época moderna como objeto la 48
obstancia.

Ella es en primera línea un carácter de lo presente mismo. Sin embargo, de qué modo la obstancia de lo presente se pone de manifiesto y de qué modo lo presente se convierte en un objeto del re-presentar (ante-poner)

es algo que no se nos mostrará hasta tanto no nos preguntemos: ¿qué es lo real en relación a la teoría y, con ello, en cierta manera también por ella? Dicho de otro modo, nos preguntamos ahora: en la proposición «la ciencia es la teoría de lo real», ¿qué significa la palabra «teoría»? El nombre «teoría» procede del verbo griego θεωρεῖν. El sustantivo correspondiente es θεωρία. A estas palabras les es propio un significado alto y misterioso. El verbo θεωρεῖν se ha formado por la confluencia de dos raíces: θέα y ὁράω. Θέα (*cfr.* teatro) es la apariencia, el aspecto en el que algo se muestra, la vista en la que se ofrece. Platón, a este aspecto en el que lo presente muestra lo que es lo llama εἶδος. Haber visto este aspecto, ειδεναι, es saber. La segunda raíz de θεωρεῖν, el ὁράω, significa: mirar algo, examinarlo, considerarlo. Así resulta que θεωρεῖν es θέαν ὁρᾶν: mirar el aspecto bajo el que aparece lo presente y, por medio de esta visión, permanecer cabe él viéndolo.

A aquel modo de vida (βίος) que recibe su determinación desde el θεωρεῖν y que se consagra a él, lo llaman los griegos el βίος θεωρητικός, el modo de vida del que mira, que mira al puro resplandecer de lo presente. A diferencia de éste, el βίος πρακτικός es el modo de vida que se dedica a la actuación y a la producción. Sin embargo, en esta diferenciación no podemos perder de vista nunca una cosa: para los griegos, el βίος θεωρητικός, la vida contemplativa, sobre todo en su forma más pura, como pensar, es el supremo hacer. La θεωρία es en sí misma, y no sólo por una utilidad añadida, la forma consumada del estar humano. Porque la θεωρία es el puro
49 respecto a los aspectos de lo presente, los cuales, por su resplandecer, le conciernen al hombre al hacer brillar la presencia de los dioses. La otra caracterización del θεωρεῖν, el hecho de que traiga ante el percibir y el exponer las ἀρχαί y αἰτῖαι de lo presente, no puede ser dada aquí; pues esto exigiría una meditación sobre lo que el experienciar griego entendió bajo aquello que, desde hace mucho tiempo, nosotros nos representamos como principium y causa, fundamento y causa (*cfr.* Aristóteles, *Eth. Nic.* VI c. 2, 1139 a. sq.)

En conexión con el rango supremo de la θεωρία, dentro del βίος griego, está el hecho de que los griegos pensaran de un modo único y especial desde su lengua, es decir, recibieran de ella su estar, pudieran oír aún otra cosa en la palabra θεωρία. Las dos raíces θεα y οραω, con otra acentuación, son θεά y ὤρα. Θεά es la diosa. Como tal aparece al pensador griego de los primeros tiempos Parménides la 'Αλήεια, el estado de desocultamiento, a partir del cual y en el cual lo presente despliega su presencia. Nosotros traducimos ἀλήθεια por la palabra latina *veritas* y por medio de nuestra palabra alemana *Wahrheit* (verdad).

La palabra griega ὤρα significa el miramiento que tenemos, el honor y la consideración que dispensamos. Si pensamos ahora la palabra desde los significados de las palabras que acabamos de mencionar, entonces la

ϑεωρία es la respetuosa atención al estado de desocultamiento de lo presente. La teoría, en el sentido antiguo, es decir, primero –en modo alguno en el sentido anticuado–, *es el mirar cobijante de la verdad.* Nuestra palabra alemana antigua *wara* (de ahí *wahr, wahren* y *wahrheit* - verdad) remonta a la misma raíz que la palabra griega ὁράω, ὥρα: Fορα.

La plurívoca, y en todos los sentidos elevada esencia de la teoría, pensada al modo como la pensaron los griegos, permanece sepultada cuando en física hablamos hoy de la teoría de la relatividad; en biología, de la teoría de la evolución; en historia, de la teoría de los ciclos; en
derecho, de la teoría del derecho natural. De todos modos, por la «teoría», 50
entendida al modo moderno, sigue pasando la sombra de la temprana ϑεωρία. Aquélla vive de ésta, pero no solamente en el sentido externamente constatable de una dependencia en la historia acontecida. Lo que aquí acaece propiamente se hace más claro si ahora preguntamos: ¿qué es, a diferencia de la temprana ϑεωρία, la «teoría» que se menciona en la proposición: «la ciencia moderna es la teoría de lo real»?

Contestaremos con la brevedad necesaria escogiendo un camino aparentemente externo. Nos fijaremos en el modo como las palabras griegas ϑεωρεῖν y ϑεωρία se traducen al latín y al alemán. Decimos con intención «las palabras» y no los vocablos para aludir a que en el esenciar y en el prevalecer de la lengua se decide siempre un destino.

Los romanos traducen ϑεωρεῖν por *contemplari*, ϑεωρία por *contemplatio.* Esta traducción, que procede del espíritu de la lengua latina –es decir, del estar romano–, hace desaparecer de un golpe lo esencial de aquello que dicen las palabras griegas. Porque *contemplari* significa: separar de algo una sección y vallarla. *Templum* es el griego τέμενος, que surge de una experiencia completamente distinta de la del ϑεωρεῖν. Τέμνειν significa: cortar, separar una parte. Lo indivisible es el ἄτμητον, ἄ-τομον, átomo.

El *templum* latino significa originariamente el sector acotado en el cielo y sobre la tierra, el punto cardinal, la región del cielo según el curso del sol. Dentro de los límites de éste hacen sus observaciones los ornitomantes, que establecen cuál va a ser el futuro según el vuelo, el grito y la comida de los pájaros (*cfr.* Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 1951, p. 1202. «*Contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omni* parte aspici, *vel ex quo omnis* pars videri *potest, quem antiqui templum nominabant*»).

En la ϑεωρεία convertida en *contemplatio* se anuncia el momento del mirar incisivo y separador, preparado ya por el pensar griego. El carácter
de un proceder separador interventor frente a lo que debe ser aprehendido 51
en la vista reivindica su valor en el conocer. Con todo, aun y así la *vita* contemplativa sigue siendo distinta de la *vita* activa.

En la lengua de la religiosidad y la teología cristiano-medieval, esta distinción adquiere a su vez otro sentido. Contrapone la vida contemplativa monacal con la vida activa del mundo.

La traducción alemana de *contemplatio* es *Betrachtung* (observación, contemplación). El griego ϑεωρεῖν, el mirar el aspecto de lo presente aparece ahora como observar. La teoría es la observación (*Betrachtung*) de lo real. Pero ¿qué significa *Betrachtung*? Se habla de una *Betrachtung* en el sentido de la meditación y el abismamiento religiosos. Este tipo de observación pertenece al ámbito de la *vita* contemplativa que acabamos de mencionar. Hablamos también de la contemplación de un cuadro, a cuya visión nos abandonamos. En este uso lingüístico la palabra *Betrachtung* está cerca de visión y parece aún querer decir lo mismo que la temprana ϑεωρία de los griegos. Ahora bien, «la teoría» como la cual se muestra la ciencia moderna es algo esencialmente distinto de la ϑεωρία griega. De ahí que cuando traducimos «teoría» por *Betrachtung*, le damos a la palabra «observación» un significado distinto, no un significado inventado de un modo arbitrario sino el que tiene originariamente. Si tomamos en serio lo que la palabra alemana *Betrachtung* nombra, entonces conocemos lo nuevo que hay en la esencia de la ciencia moderna como teoría de lo real.

¿Qué significa *Betrachtung*? *Trachten* es el latín *tractare*, tratar, elaborar. *Nach etwas trachten* significa aspirar *a* algo, trabajar en vistas a algo, perseguirlo, ir tras de ello para ponerlo a seguro. Según esto, la teoría, entendida como *Betrachtung*, sería la elaboración de lo real, una elaboración que
52 persigue y pone a seguro. Pero esta caracterización de la ciencia iría obviamente en contra de su esencia. Porque la ciencia, como teoría, es precisamente «teorética». Se abstiene de toda elaboración de la realidad. Hace todo lo posible para aprehender lo real de un modo puro. No interviene en lo real para modificarlo. La ciencia pura, se proclama, es «desinteresada».

Y sin embargo: la ciencia moderna, como teoría, en el sentido de la observación que ambiciona (*Be-trachtung*), es una elaboración de lo real que interviene en él de un modo inquietante. Justamente por esta elaboración corresponde ella a un rasgo fundamental de lo real mismo. Lo real es lo presente que se pone en evidencia. En la época moderna, entre tanto, esto se muestra así: llevando su estar presente a erguirse en obstancia. A este prevalecer de lo obstante de la presencia corresponde la ciencia en la medida en que ella, por su parte, como teoría, provoca a lo real propiamente en vistas a su obstancia. La ciencia emplaza a lo real. Lo emplaza en vistas a que lo real se presente siempre como trama que opera y es operada, es decir, en las consecuencias supervisables de causas puestas. De este modo lo real puede ser así perseguido y supervisado en sus consecuencias. Lo real es puesto a seguro en su obstancia. De ahí resultan zonas de objetos a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir. El representar que

persigue, un representar que pone a seguro todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real. Pero este trabajo que lo decide todo, que logra este tipo de representar en toda ciencia, es aquella elaboración de lo real que e-labora (saca) lo real por primera vez y de un modo propio en su obstancia, y por medio de esto todo lo real, de antemano, es transformado a una multiplicidad de objetos para el aseguramiento que persigue.

El hecho de que lo presente –por ejemplo la Naturaleza, el hombre, 53
la historia acontecida, el lenguaje– se emplace como real desde sí en su obstancia, y que, junto con esto, la ciencia se convierta en teoría que persigue lo real y lo pone a seguro en lo obstante, todo esto sería tan extraño para el hombre medieval como turbador para el pensar griego.

Por ello la ciencia moderna, como teoría de lo real, no es algo evidente sin más. No es ni un mero artefacto del hombre ni algo que lo real le impone. Lo que ocurre es más bien lo contrario: la esencia de la ciencia se hace necesaria por la presencia de lo presente en el momento en el que la presencia se emplaza desde sí misma en la obstancia de lo real. Este momento, como todos los de su tipo, sigue siendo algo misterioso. No son sólo los grandes pensamientos los que llegan como sobre patas de paloma, llega así, sobre todo y ante todo, el cambio de la presencia de todo lo presente.

La teoría pone siempre a seguro un recinto de lo real como su región de objetos. El carácter regional de la obstancia se muestra en que marca de antemano las posibilidades de cuestionamiento. Cada nuevo fenómeno que aflora dentro de los límites de una ciencia es elaborado hasta que encaja en la decisiva trama objetual de la teoría. Esta trama misma es a veces modificada en este proceso. Sin embargo, la obstancia como tal, en sus rasgos fundamentales, permanece inalterada. El fundamento determinante, representado de antemano, de un comportamiento y de un proceder es la esencia de aquello que, según el sentido riguroso de este concepto, se llama «fin». Cuando algo queda determinado en sí por una meta, entonces esto es la pura teoría. Ella es determinada por la obstancia de lo presente. Si ésta fuera abandonada, entonces estaría negada la esencia de la ciencia. Éste es, por
ejemplo, el sentido de la proposición que dice que la Física atómica moderna 54
en modo alguno arrumba la Física clásica de Galileo y Newton, sino que sólo la restringe en su región de validez. Pero esta restricción es al mismo tiempo la corroboración del carácter de obstancia, decisivo para la teoría de la Naturaleza, una obstancia en virtud de la cual la Naturaleza se presenta al representar como una trama espacio-temporal calculable de un modo u otro.

Como la ciencia moderna, en el sentido que hemos caracterizado, es teoría, de ahí que en todo su contemplar que ambiciona (*Be-trachten*), el modo de su ambicionar (*trachten*) –es decir, el modo del proceder que persigue y pone a seguro, o sea, el método– tenga un rango preeminente

y decisivo. Una proposición muy citada de Max Planck dice: «Real es lo que se deja medir». Esto quiere decir: lo que decide lo que para la ciencia, en este caso para la Física, puede valer como conocimiento asegurado es la mensurabilidad puesta en la obstancia de la Naturaleza y, según ella, en las posibilidades del proceso de la medición. Pero la proposición de Max Planck sólo es verdadera porque expresa algo que pertenece a la esencia de la ciencia moderna y no solamente de la ciencia natural. El proceder de toda teoría de lo real, un proceder que persigue y que pone a seguro, es un calcular. Ahora bien, no debemos entender este rótulo en el sentido restringido de operar con números. Contar, en el sentido amplio, esencial, quiere decir: contar con algo, es decir, tomar algo en consideración, confiar (en nuestros cálculos) en algo, es decir, ponerlo en nuestra expectativa. De este modo, toda objetualización de lo real es un contar, ya sea yendo en pos de resultados de causas con explicaciones causales, ya sea aprendiendo a conocer los objetos por medio de la morfología, ya sea poniendo a seguro, en sus fundamentos, una trama de consecuencias y de ordenamientos. Tampoco la Matemática es un contar en el sentido de operar con números para fijar resultados cuantitativos, sino que más bien es el contar que, por medio de ecuaciones, ha puesto en todas partes en sus expectativas el
55 equilibrio de las relaciones de ordenamiento, y, por ello, ha «contado» de antemano con una ecuación fundamental para todos los posibles ordenamientos.

Como la ciencia moderna, como teoría de lo real, descansa en el rango preeminente del método, en tanto que puesta a seguro de las regiones de objetos, tiene que delimitar éstas separando unas de otras y repartir en compartimientos lo delimitado, es decir, compartimentarlo. La teoría de lo real es necesariamente una ciencia compartimentada.

La exploración de una región de objetos debe, en su trabajo, entrar cada vez en la peculiaridad especial de los objetos que pertenecen a esta región. Este entrar en lo peculiar convierte a cada proceder de la ciencia compartimentada en una exploración especializada. De ahí que la especialización no sea en modo alguno una degeneración ciega ni ningún fenómeno de decadencia de la ciencia moderna. La especialización no es tampoco simplemente un mal inevitable. Es una consecuencia necesaria, y la consecuencia positiva de la esencia de la ciencia moderna.

La delimitación de las regiones de objetos, la inclusión de éstos en zonas especiales no arranca unas de otras a las ciencias sino que ante todo da lugar a un trasiego fronterizo entre ellas por el que se delimitan las regiones fronterizas. De éstas procede un impulso propio que pone de manifiesto cuestionamientos nuevos, a menudo decisivos. Se conoce este hecho. Su fundamento sigue siendo algo misterioso, tan misterioso como toda la esencia de la ciencia moderna.

Esta esencia la hemos caracterizado dilucidando la proposición «la ciencia es la teoría de lo real» según sus dos rótulos fundamentales. Esto se hizo como preparación para el segundo paso, en el cual preguntamos: ¿qué estado de cosas inadvertido se oculta en la esencia de la ciencia?

Nos percataremos del estado de cosas así que, con el ejemplo de algunas ciencias, nos fijemos propiamente en el modo como está cada vez la obstancia de las regiones de objetos de la ciencia. La Física, en la que ahora 56
–hablando de un modo tosco– están incluidas la Macrofísica y la Física atómica, la Astrofísica y la Química, observa la Naturaleza (φύσις) en tanto en cuanto ésta se pone en evidencia como inanimada. En tal obstancia la Naturaleza se muestra como una trama de movimientos de cuerpos materiales. El rasgo fundamental de lo corpóreo es la impenetrabilidad, que a su vez se presenta como un tipo de trama de movimientos de los objetos elementales. Estos mismos, y su trama, se representan en la Física clásica como mecánica geométrica de puntos, presentados en la Física de hoy por medio de los rótulos «núcleo» y «campo». En consecuencia, para la Física clásica todo estado de movimiento de los cuerpos que llenan el espacio es determinable siempre, de un modo simultáneo, tanto por el lugar como por la magnitud del movimiento, es decir, se puede calcular de antemano de un modo unívoco. En cambio, en la Física atómica un estado de movimiento fundamentalmente sólo se puede determinar, o bien por el lugar o bien por la magnitud del movimiento. Consecuentemente, la Física clásica cree que la Naturaleza se puede calcular de antemano de un modo unívoco y completo, mientras que la Física atómica sólo admite un aseguramiento de la trama objetual que tenga carácter estadístico.

En la Física moderna la obstancia de la Naturaleza material muestra *rasgos totalmente distintos* de los de la Física clásica. Ésta, la Física clásica, puede muy bien integrarse como una parte de la Física atómica, pero no al revés. A la Física nuclear ya no se la puede subsumir y retrotraer al nivel de la Física clásica. Y sin embargo... *también* la Física nuclear y de campo sigue siendo Física, es decir, ciencia, o sea, teoría que persigue los objetos de lo real en su obstancia para ponerlos a seguro en la unidad de la obstancia. También para la Física moderna se trata de poner a seguro aquellos objetos elementales de los que están constituidos todos los otros objetos de toda la zona. También el modo de representar de la Física moderna está emplazado a «poder escribir una única ecuación fundamental de la que se deriven 57
las propiedades de todas las partículas elementales y con ello el comportamiento de la materia en general» (Heisenberg, *Los problemas fundamentales de la Física atómica contemporánea. Cfr. Cambios en los fundamentos en la ciencia de la Naturaleza*, 8ª ed., 1948, p. 98).

La indicación somera de la diferencia que existe entre las distintas épocas dentro de la Física moderna explica dónde tiene lugar el cambio de

una a otra: en el modo como se experiencia y se determina la obstancia en la que se pone en evidencia la Naturaleza. Sin embargo, lo que en este cambio de la Física clásica geometrizante a la Física del núcleo y del campo *no* cambia es esto: que la Naturaleza, de antemano, tiene que emplazarse al aseguramiento que persigue un aseguramiento que la ciencia como teoría cumplimenta. Sin embargo, en qué medida en la última fase de la Física atómica desaparece *incluso también* el *objeto* y, de este modo, la relación sujeto-objeto, como mera relación, llega a tener un rango especial *antes* que el objeto y el sujeto y quiere ser asegurada como existencias, no puede ser dilucidado aquí.

[La obstancia se transforma en la consistencia de las existencias determinada a partir de la estructura de emplazamiento (*cfr. La pregunta por la técnica*). La relación sujeto-objeto llega sólo así a su carácter de pura «relación», es decir, a su carácter de solicitación, en el cual tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias. Esto no quiere decir que la relación sujeto-objeto desaparezca, sino al contrario, que ahora llega a su dominio extremo, un dominio predeterminado por la estructura de emplazamiento. Se convierte en existencias susceptibles de ser solicitadas].

Ahora dirigimos nuestra atención al estado de cosas imperceptible que se da en el prevalecer de la obstancia.

La teoría fija lo real –en el caso de la Física, la Naturaleza inanimada– en *una* zona de objetos. Con todo, la Naturaleza está ya siempre presente desde sí misma. La objetualización, a su vez, queda encomendada a la
58 Naturaleza que está presente. Incluso allí donde la teoría, por razones esenciales, como en la moderna Física del átomo, se hace no intuible, está encomendada a que los átomos se pongan en evidencia para una percepción sensible, aunque este mostrarse de las partículas elementales acontezca por un camino muy indirecto y procurado de múltiples maneras por la técnica (*cfr.* cámara Wilson, contador Geiger, vuelo libre de globos para la constatación de mesones). La teoría no pasa nunca de largo de la Naturaleza ya presente, y en este sentido, no la rodea nunca. Aunque la Física represente la legalidad más general y universal de la Naturaleza a partir de la identidad de materia y energía y aunque esto físicamente representado sea la Naturaleza misma, sin embargo, irremisiblemente es sólo la Naturaleza como la zona de objetos cuya obstancia está determinada previamente por la elaboración física y producida en ella de un modo propio. Para la moderna ciencia de la Naturaleza, la Naturaleza, en su obstancia, es sólo *un* modo como lo presente que desde antiguo se llama φύσις se pone de manifiesto y se emplaza para la elaboración científica. Aun cuando la zona de objetos de la Física forme una unidad cerrada, esta obstancia no puede nunca circundar la plenitud esencial de la Naturaleza. El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la

obstancia de la Naturaleza es sólo *un* modo como la Naturaleza se pone en evidencia. De este modo, para la ciencia Física la Naturaleza queda siendo lo irrodeable. Esta palabra quiere decir aquí dos cosas. Primero, que la Naturaleza no se puede rodear, en la medida en que la teoría nunca puede pasar de largo de lo presente sino que permanece encomendada a él. Luego, que la Naturaleza no se puede rodear, en la medida en que la obstancia como tal impide que el representar y poner a seguro que corresponden a esta obstancia puedan nunca circundar la plenitud esencial de la Naturaleza. Esto es lo que entreveía Goethe en su fracasada disputa con la Física newtoniana. Goethe aún no pudo ver que su representación intuitiva de 59
la Naturaleza se movía también en el médium de la obstancia, en la relación sujeto-objeto, y que por ello fundamentalmente no era distinta de la de la Física y que metafísicamente seguía siendo lo Mismo que aquélla. El modo de representar científico, por su parte, no puede nunca decidir si la Naturaleza, por su obstancia, más que llevar a aparecer la oculta plenitud de su esencia, lo que hace es retirarse. La ciencia ni siquiera es capaz de preguntar esta pregunta; pues como teoría se ha asentado ya en la zona delimitada por la obstancia.

En la obstancia de la Naturaleza, a la que corresponde la Física como objetualización, prevalece lo que, en un doble sentido, es irrodeable. Así que en una ciencia hemos avistado lo irrodeable y lo hemos considerado, aunque sólo sea de un modo aproximado, lo vemos ya fácilmente en todas las otras.

La Psiquiatría observa (*be-trachtet*) la vida psíquica del hombre en sus fenómenos patológicos, y por ello también, simultáneamente, en sus fenómenos sanos. Representa a éstos desde la obstancia de la unidad psico-física-espiritual del hombre entero. En la obstancia de la Psiquiatría se pone en evidencia siempre la existencia humana ya presente. El estar-ahí en el que el hombre ec-siste como hombre permanece lo irrodeable para la Psiquiatría.

La Historia, que de un modo cada vez más imperioso se despliega en Historia universal, cumplimenta su aseguramiento que persigue en la zona que se emplaza a su teoría como historia acontecida. La palabra «historia» (ἱστορεῖν) significa: informarse y hacer visible, y por ello nombra un modo del representar. Por el contrario, la palabra «historia acontecida» significa aquello que se da en la medida en que, de este modo o de este otro, está preparado y emplazado para una solicitación, es decir, destinado y enviado. La Historia (*Historie*) es la indagación de la historia acontecida (*Geschichte*). Pero la observación histórica no es lo que, antes que nada, crea la historia acontecida. Todo lo histórico, todo lo representado y constatado en el modo de la Historia, está fundado en el modo de la historia acontecida, es decir, sobre el sino del acontecer. Pero la historia acontecida no es nunca necesariamente histórica.

La cuestión sobre si la historia acontecida, en su esencia, se pone de manifiesto sólo por y para la Historia o si más bien queda ocultada por la objetualización histórica es algo que escapa a la decisión de la ciencia de
60 la Historia. Lo que está decidido, en cambio, es esto: en la teoría de la Historia prevalece la historia acontecida como lo irrodeable.

La Filología hace de la Literatura de las naciones y los pueblos el objeto de su explicación y exégesis. Lo escrito de la Literatura es siempre lo hablado de una lengua. Si la Filología trata de la lengua, elabora ésta según las perspectivas objetuales que están fijadas por la Gramática, la Etimología y la Historia comparada de las lenguas, por la Estilística y la Poética.

Pero la lengua habla sin que se convierta en Literatura y además con total independencia de si la Literatura, por su parte, llega o no a la obstancia a la que corresponden las constataciones de una ciencia literaria. En la teoría de la Filología prevalece la lengua como lo irrodeable.

Para las ciencias de las que hemos hablado, la Naturaleza, el hombre, la historia, la lengua, siguen siendo aquello que, dentro de los límites de su obstancia, es ya lo que prevalece como lo irrodeable, algo a lo que ellas están siempre encomendadas, pero que, sin embargo, con su representar, jamás podrán *cercar* en la plenitud de su esencia. Esta incapacidad de las ciencias no se funda en el hecho de que su aseguramiento que persigue no termine nunca, sino en el hecho de que, en principio, la obstancia en la que cada vez Naturaleza, hombre, historia, lengua se ponen en evidencia sigue siendo en sí misma siempre sólo *un* modo de la presencia, un modo en el que, si bien lo que hemos llamado lo presente puede aparecer, nunca tiene que aparecer necesariamente.

Lo que hemos caracterizado como irrodeable prevalece en la esencia de toda ciencia. Ahora bien, ¿es este irrodeable el estado de cosas imper-
61 ceptible que quisiéramos llevar a nuestra mirada? Sí y no. Sí en la medida en que lo irrodeable pertenece al estado de cosas del que estamos hablando; no en la medida en que, por sí solo, esto irrodeable no constituye aún este estado de cosas. Esto se muestra ya en el hecho de que esto irrodeable mismo no dé ocasión todavía a una pregunta esencial.

Lo irrodeable prevalece en la esencia de la ciencia. En consecuencia sería de esperar que la ciencia misma pudiera encontrarse en ella misma con este irrodeable y pudiera determinarlo como tal. Pero ocurre precisamente que esto no es así, y no lo es porque tal cosa es esencialmente imposible. ¿En qué se puede reconocer? Para que las ciencias pudieran encontrarse dentro de ellas mismas con lo irrodeable del que hemos hablado, antes que nada deberían estar en situación de representarse su propia esencia. Pero nunca se encuentran en situación de hacer tal cosa.

La Física, en tanto que Física, nunca puede afirmar nada sobre la Física. Todos los enunciados de la Física hablan de un modo físico. La

Física misma no es ningún posible objeto de un experimento físico. Lo mismo vale para la Filología. Como teoría de la Lengua y de la Literatura, ella no es nunca un posible objeto de una observación filológica. Lo dicho vale para toda ciencia.

Sin embargo se podría oír una objeción. La Historia, como ciencia, al igual que las demás ciencias, tiene una historia acontecida. Así pues, la ciencia histórica puede observarse a sí misma en el sentido de su temática y de su método. Sin duda. Por una observación así, la Historia aprehende la historia acontecida de la ciencia que ella es. Sin embargo, con ello la Historia nunca aprehende su esencia como Historia, es decir, como ciencia. Si queremos decir algo sobre la Matemática en tanto que teoría, tenemos que abandonar la zona de objetos de la Matemática y la forma de representación de esta ciencia. Nunca se puede, por medio de un cálculo matemático, decidir lo que es la Matemática misma.

Está claro pues que con los medios de su teoría y con los modos de 62
proceder de la teoría, las ciencias no están en situación de representarse a sí mismas como ciencias.

Si a la ciencia le está negado entrar en su misma esencia de un modo científico, entonces las ciencias no son capaces en modo alguno de acceder a lo irrodeable que prevalece en su esencia.

Entonces se muestra algo estimulante: lo que en las ciencias es siempre lo irrodeable –la Naturaleza, el hombre, la historia, el lenguaje–, *en cuanto tal*, esto que es irrodeable es inaccesible a las ciencias y por medio de las ciencias.

Sólo cuando, además de fijarnos en las ciencias, nos fijamos en esta inaccesibilidad de lo irrodeable, sólo entonces llega a nuestra vista el estado de cosas que prevalece totalmente en la esencia de la ciencia.

Pero ¿por qué a lo irrodeable inabordable lo llamamos el «estado de cosas imperceptible»? Lo imperceptible no llama la atención. Puede que se vea sin que, sin embargo, nos fijemos en él propiamente. En la esencia de la ciencia, el estado de cosas que hemos mostrado, ¿queda inadvertido únicamente porque no pensamos suficientemente en su esencia o porque no la consideramos con suficiente frecuencia? Esto último apenas podría afirmarlo nadie con fundamento. Al contrario: muchos testimonios hablan a favor de que hoy en día, no sólo por la Física sino por todas las ciencias pasa una extraña inquietud. Antes, sin embargo, en los siglos pasados, en la historia del espíritu y de las ciencias se agitaban continuamente intentos de delimitar la esencia de las ciencias. El esfuerzo apasionado y constante por esta empresa es ante todo un rasgo fundamental de la época moderna. ¿Cómo podía entonces quedar inadvertido aquel estado de cosas? Hoy se habla de la «crisis de fundamentos» de las ciencias. Sin embargo, esta crisis concierne únicamente a los conceptos fundamentales de cada una de las

ciencias. No es en modo alguno una crisis de la ciencia como tal. Ésta sigue hoy su camino, más segura que nunca.

Lo irrodeable inabordable, que prevalece del todo en las ciencias y que,
63 de este modo, desplaza su esencia a lo enigmático, es no obstante mucho más, es algo esencialmente distinto de la mera inseguridad en el planteamiento de conceptos fundamentales por medio de los cuales a cada una de las ciencias se le adjudica su zona. De este modo, pues, la inquietud que se da en las ciencias alcanza mucho más allá de la mera inseguridad de sus conceptos fundamentales. Se siente inquietud en las ciencias y, no obstante, no se puede decir de dónde viene tal inquietud y sobre qué versa, a pesar de las múltiples dilucidaciones que se han hecho sobre las ciencias. Hoy en día se filosofa sobre las ciencias desde los más diversos puntos de vista. En estos esfuerzos, por parte de la Filosofía nos encontramos con las autopresentaciones que están intentando las ciencias por todas partes, en forma de esbozos sintéticos y contando la historia de la ciencia.

Y, sin embargo, aquello irrodeable que es inaccesible sigue pasando inadvertido. De ahí que el carácter de inadvertido de este estado de cosas no descanse únicamente en el hecho de que no *nos* llame la atención y de que *nosotros* no nos fijemos en él. Lo inadvertido de este estado de cosas se basa más bien en que, desde sí mismo, no se manifiesta. En lo irrodeable que es inaccesible como tal está el hecho de que siempre pasamos de largo de él. En la medida en la que lo inadvertido es un rasgo fundamental de este estado de cosas del que hemos hablado, éste sólo estará determinado de un modo suficiente si decimos:

El estado de cosas que prevalece en la esencia de la ciencia, es decir, en la teoría de lo real es lo irrodeable que es inaccesible y del que se pasa siempre de largo.

El estado de cosas inadvertido se oculta en las ciencias. Pero no está en ellas como la manzana en el cesto. Debemos decir más bien: las ciencias, por su parte, descansan en el estado de cosas inadvertido, como el río en la fuente.

Nuestro propósito fue señalar este estado de cosas para que él mismo haga señas a la región de la que procede la esencia de la ciencia.

64 ¿Qué hemos alcanzado? Hemos prestado atención a lo irrodeable que es inaccesible y junto al que siempre se pasa de largo. Se nos muestra en la obstancia en la que lo real se pone en evidencia y a través de la cual la teoría persigue a los objetos para que, de este modo, en el contexto de éstos y en la trama de la zona de objetos de cada ciencia, pueda ponerlos a seguro para el representar. El estado de cosas inadvertido prevalece en la obstancia en la que vibra tanto la realidad de lo real como la teoría de lo real en la que, con ello, vibra también toda la esencia de la ciencia moderna y contemporánea.

Nos contentamos con señalar el estado de cosas inadvertido. Establecer lo que es en sí mismo necesitaría de un nuevo cuestionamiento. Sin embargo, con esta llamada de atención al estado de cosas inadvertido se nos ha señalado el camino que conduce ante lo que es digno de ser cuestionado. A diferencia de lo simplemente cuestionable y de todo lo que no plantea cuestión alguna, lo digno de ser cuestionado proporciona desde sí mismo por primera vez la ocasión clara y el punto de apoyo libre por medio de los cuales somos capaces de devolver la llamada y de invocar con la llamada aquello que exhorta a nuestra esencia. El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar.

Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessinung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo. Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado.

Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer.

La meditación es de una esencia distinta de la toma de conciencia y 65
del saber de la ciencia, de otra esencia incluso que la cultura (*Bildung*: formación). La palabra *bilden* (formar) significa por una parte: establecer una pre-figura y producir una pre-scripción. Luego significa: dar forma y desarrollar unas disposiciones preexistentes. La cultura (formación) lleva ante el hombre un modelo (una pre-imagen) en conformidad con la cual aquél forma y desarrolla su hacer y dejar de hacer. La cultura (formación) necesita de una imagen-guía asegurada de antemano y de un lugar de estancia afianzado por todos los lados. El establecimiento de un ideal común de cultura y su dominio presuponen una situación incuestionada del hombre, asegurada en todas las direcciones. Esta presuposición, a su vez, tiene que fundarse en una fe en el poder irresistible de una razón inmutable y de los principios de ésta.

La meditación, en cambio, es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia. Éste es siempre un lugar en la historia acontecida, es decir, un lugar que se nos ha asignado, tanto si, de un modo histórico (según la Historia), lo representamos, lo desmembramos o lo metemos en esta Historia, como si opinamos que, con sólo quererlo, podemos darle la espalda a la Historia y así, de un modo artificial, podemos deshacernos de la historia acontecida.

De qué modo y por qué medios nuestra residencia en la historia acontecida empieza a construir y termina de construir su morar, es algo sobre lo que la meditación no puede decidir nada de un modo inmediato.

La era de la cultura (de la formación) toca a su fin, no porque los incultos lleguen al poder sino porque se hacen visibles unos signos de una edad del mundo en la que por primera vez lo digno de ser cuestionado vuelve a abrir sus puertas a lo esencial de todas las cosas y de todos los sinos.

Corresponderemos a la interpelación de la amplitud, a la interpelación de la conducta de esta edad del mundo cuando empecemos a meditar prestándonos a ponernos en el camino que aquel estado de cosas ha tomado ya, que se nos muestra en la esencia de la ciencia, aunque no sólo aquí.

De todos modos, en relación con su época, la meditación sigue siendo más provisional, más paciente y más pobre que la cultura (formación)
66 practicada antes. La pobreza de la meditación, sin embargo, es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular.

Los caminos de la meditación cambian siempre según el lugar del camino en la que empieza la marcha, según el trecho que ésta mide, según el panorama hacia lo digno de ser cuestionado que se abre estando de camino.

Aunque, precisamente por sus caminos y con sus medios, las ciencias no pueden abrirse paso nunca hacia la esencia de la ciencia, sin embargo todo investigador y todo maestro de las ciencias, todo aquel ser humano que, como ser pensante, atraviese una ciencia, será capaz de moverse y de mantenerse despierto en distintos planos de la meditación.

Pero incluso allí donde, por una gracia especial, se alcanzara el grado máximo de la meditación, ésta tendría que contentarse con limitarse a preparar un estado de disponibilidad para la exhortación de la que está necesitada nuestra humanidad de hoy.

Ésta necesita de la meditación, pero no para resolver un estado de desconcierto accidental o para romper la aversión al pensar. Necesita de la meditación como un corresponder que se olvide en la claridad de un preguntar incansable a lo inagotable de lo que es digno de ser cuestionado, un preguntar a partir del cual, en el momento adecuado, el corresponder pierde el carácter del preguntar y se convierte en un simple decir.

3. Superación de la metafísica

I

¿Qué significa «superación de la Metafísica»? En el pensar de la historia acontecida del ser este rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que la experiencia llegue al fondo desde el cual, y sólo desde el cual, la historia del ser revela su esencia. Es el acaecimiento propio en el que el ser mismo está en torsión. Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica. La palabra Metafísica está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida *en cuanto* acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser. 67

En la medida en que se piensa la superación como artefacto de la Filosofía, el rótulo más adecuado podría decir: el pasado de la Metafísica. Pero este rótulo suscita nuevos malentendidos. Pasado quiere decir aquí: pasar (marcharse para no volver), disolverse en el haber sido. Al pasar, la Metafísica *está* pasada. El pasado no excluye sino que incluye el hecho de que ahora, no antes, la Metafísica llegue a su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y de los objetos. Pero experienciada desde los albores de su comienzo, la Metafísica es al mismo tiempo algo pasado en el sentido de que ella ha entrado en su finalización. La finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica.

II

No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende. 68

El hecho de que el hombre, como *animal rationale* –y esto quiere decir ahora el ser vivo que trabaja– tenga que vagar errante por el desierto de la desertización de la tierra podría ser un signo de que la Metafísica se

manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión del ser. Porque el trabajo [*cfr.* E. Jünger, *Der Arbeiter* (*El trabajador*) 1932] accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad.

Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor.

El ocaso de la verdad del ente quiere decir: la manifestación del ente, y *sólo* del ente, pierde la exclusividad que ha tenido hasta ahora en su pretensión de ser módulo y medida.

III

El ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y lo hace como acabamiento de la Metafísica.

El ocaso se cumplimenta al mismo tiempo en el derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica.

Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo.

Este asentamiento confirma la extrema ceguera sobre el olvido del ser. Pero el hombre quiere él mismo ser el voluntario de la voluntad de voluntad, para el cual toda verdad se convierte en aquel error que él necesita para poder asegurar ante sí el engaño de que la voluntad de voluntad no
69 puede querer otra cosa que la nula Nada, frente a la cual él se afirma, sin que pueda saber de la nulidad completa de sí mismo.

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica.

El ocaso ya ha acaecido. Las consecuencias de este acaecimiento son los sucesos de la historia del mundo en este siglo. Ellos sólo dan el decurso final de lo que ya ha finalizado. Su curso es ordenado por la técnica de la Historia en el sentido del último estadio de la Metafísica. Este orde-

namiento es la última organización por la cual lo que ha finalizado pasa a la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de un modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del ser*, y ello de un modo tan decidido, que no necesita presentir nada de tal desocultamiento.

Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada.

IV

¿Hasta qué punto pertenece la Metafísica a la naturaleza del hombre? El hombre, representado metafísicamente como un ente entre otros, está ante todo dotado de facultades. El ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: *animal*
(sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Metido de este modo dentro de los 70
límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser. El modo del representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo construido metafísicamente. La Metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. Pero ¿qué es la naturaleza misma? ¿Qué es la Metafísica misma? ¿Quién es, dentro de los límites de esta Metafísica natural, el hombre mismo? ¿Es sólo un yo que, en su vocación para un tú, se afianza tanto más en su yoidad por estar en la relación yo-tú?

El *ego cogito* es para Descartes en todas las *cogitationes* lo representado y producido, lo presente, lo que no está en cuestión, lo indubitable y lo que está puesto ya siempre en el saber, lo propiamente cierto, lo que está sólidamente establecido antes que lo demás, es decir, como aquello que lo pone todo en relación a *sí* y de este modo lo pone en el «frente» a lo otro.

Al objeto (lo que está puesto en frente) pertenece a un tiempo la consistencia (el en-qué-consiste) de lo que está-en-frente (*essentia-possibilitas*) y el estar de lo que está en frente (*existentia*). El objeto es la unidad de la estabilidad de las existencias. Las existencias, en su consistencia, están referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí asegurador. El objeto originario es la obstancia misma. La obstancia originaria es el «yo pienso» en el sentido de «yo percibo» que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percibible, que es *subjectum*. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico. *Ego cogito* es *cogito: me cogitare*.

V

La figura moderna de la Ontología es la Filosofía trascendental que se convierte en Teoría del Conocimiento.

¿En qué medida surge esto en la Metafísica de la época moderna? En la medida en que la entidad del ente es pensada como presencia *para* el
71 representar asegurador. Entidad es ahora obstancia. La pregunta por la obstancia, por la posibilidad del estar en frente (es decir, del representar que asegura y calcula) es la pregunta por la cognoscibilidad.

Pero esta pregunta no está entendida propiamente como pregunta por el mecanismo psico-físico del proceso del conocimiento sino como pregunta por la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocer.

La Teoría del Conocimiento es observación, θεωρία, en la medida en que se pregunta al ὄν, pensado como objeto, en vistas a la obstancia y a la posibilidad de ésta ᾗ ὄν.

¿En qué medida, por medio del cuestionamiento trascendental, asegura Kant lo metafísico de la Metafísica moderna? En la medida en que la verdad se convierte en certeza y de este modo la entidad (οὐσία) del ente se transforma en la obstancia de la *perceptio* y de la *cogitatio* de la conciencia, del saber, el saber y el conocer pasan a primer plano.

La Teoría del Conocimiento y lo que se considera como tal es en el fondo la Metafísica y la Ontología que se funda sobre la verdad como certeza del representar asegurador.

En cambio, la interpretación de la Teoría del Conocimiento como explicación del «conocer» y como «teoría» de las ciencias recorre un camino equivocado, aunque esta empresa de aseguramiento es sólo una consecuencia del cambio de la nueva interpretación del ser, visto ahora como obstancia y representabilidad.

Teoría del Conocimiento es el rótulo que se da a la creciente, esencial incapacidad de la Metafísica moderna para saber su propia esencia y el fundamento de ésta. El discurso de la Metafísica del Conocimiento se queda en el mismo malentendido. En realidad se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto.

72 El mero reverso de la interpretación equivocada que de la Teoría del Conocimiento hacen el positivismo y el empirismo se anuncia en el avance de la Logística.

VI

El acabamiento de la Metafísica empieza con la Metafísica de Hegel, la Metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu.

¿Por qué esta Metafísica es sólo el comienzo del acabamiento y no el acabamiento mismo? ¿La certeza incondicionada no ha llegado a sí misma como realidad absoluta?

¿Hay aquí todavía una posibilidad de ir más allá de sí mismo? Sin duda que no. Pero la posibilidad de la entrada incondicionada en sí como voluntad de la vida aún no se ha cumplimentado. Todavía no ha aparecido la voluntad como voluntad de voluntad en la realidad que ella misma se ha preparado. De ahí que la Metafísica aún no se haya cumplimentado con la Metafísica absoluta del espíritu.

A pesar de la cháchara bidimensional sobre la quiebra de la Filosofía hegeliana, sigue en pie esto: que en el siglo XIX esta Filosofía era la única que determinaba la realidad, aunque no en la forma externa de una doctrina aceptada y seguida, sino como Metafísica, como dominio de la entidad en el sentido de certeza. Los movimientos contrarios a esta Metafísica pertenecen *a* ella. Desde la muerte de Hegel (1831), no sólo en Alemania sino también en Europa, todo son movimientos contrarios.

VII

Lo característico de la Metafísica es que en ella, de un modo general y sin excepción, de la *existentia*, si es que se trata de ella, se trata sólo de un modo breve y como algo evidente y de lo que no hace falta hablar (*cfr.* la pobre explicación del postulado de realidad que se encuentra en la *Crítica de la razón pura* de Kant). La única excepción la constituye Aristóteles, que piensa a fondo la ἐνέργεια, sin que nunca, en el futuro, este pensamiento
haya podido convertirse en algo esencial en su originariedad. La transmo- 73
delación de la ἐνέργεια en *actualitas* y realidad ha sepultado todo lo que aparecía en la ἐνέργεια. La conexión entre οὐσία y ἐνέργεια se oscurece. Hegel es el primero que vuelve a pensar a fondo la *existentia*, pero en su *Lógica*. Schelling la piensa en la diferenciación entre fundamento y existencia, una diferenciación, sin embargo, que está enraizada en la subjetividad.

En la contracción del ser a «Naturaleza» se muestra un eco tardío y confuso del ser como φύσις.

A la Naturaleza se le contraponen la razón y la libertad. Como la Naturaleza es el ente, a la libertad y el deber no se los piensa como ser. Todo

queda en la oposición ser y deber, ser y valor. Finalmente, incluso el ser mismo, así que la voluntad llega a su extrema inesencia, se convierte en un mero «valor». El valor está pensado como condición de voluntad.

VIII

La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad (*Verhängnis:* horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, un centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad.

El despliegue del dominio incondicionado de la Metafísica no ha hecho más que empezar. Empieza cuando la Metafísica afirma la inesencia que le es propia y abandona su esencia a ésta y la consolida en ella.

La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre
74 suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experienciado, interrogado y ensamblado en su verdad *como el pliegue* de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta.

Pero esta fatalidad, que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acaece de un modo propio. Pero ¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser y sin que, al mismo tiempo, el ser no haya tomado sobre sus espaldas su dominio incondicionado, metafísicamente incognoscible, como voluntad de voluntad, como voluntad que se hace valer desde el principio ante el ser por la preeminencia única del ente (de lo objetualmente real)?

De esta manera, lo diferenciable de la diferencia en cierto modo se presenta y se mantiene, sin embargo, oculto en una extraña incognoscibilidad. Por esto la diferencia misma permanece velada. Un síntoma de esto es la reacción metafísico-técnica al dolor, una reacción que al mismo tiempo determina la exégesis de la esencia de aquél.

Con el comienzo del acabamiento de la Metafísica comienza la preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la Metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. En este aparecer todavía se oculta el primer eco de la verdad del ser, una verdad que retiene en sí la preeminencia del ser en vistas al prevalecer de éste.

IX

La superación de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser. Ella es el signo que anuncia la inicial torsión del olvido del ser. Anterior, aunque más oculto que este signo precursor, es lo que se muestra en este signo. Esto es el acaecimiento propio mismo. Lo que para el modo de pensar metafísico se muestra como un signo anunciador de otra cosa no cuenta más que como última apariencia de un despejamiento inicial. 75

La superación sólo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión. Al mismo tiempo, este pensar insistente piensa también en la superación. Esta rememoración experiencia el acaecimiento propio único de la de-propiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad, y donde se ilumina el ser humano en forma de despedida. La superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad.

Al principio podemos representarnos la superación de la Metafísica sólo desde la Metafísica misma, como si ésta se pusiera por encima de sí misma por ella misma. En este caso hay razón aún para hablar de la Metafísica de la Metafísica, que es lo que hace, por encima, la obra *Kant y el problema de la Metafísica* cuando intenta explicar según este punto de vista el pensamiento kantiano que procede todavía de la mera crítica de la Metafísica racionalista. No hay duda, sin embargo, de que con esto se le asigna al pensamiento de Kant más de lo que él mismo era capaz de pensar dentro de los límites de su filosofía.

Hablar entonces de la superación de la Metafísica puede significar también esto: que Metafísica sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el «meta», la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder.

X

76 La voluntad de voluntad, sin poder saberlo ni permitir ningún saber sobre ello, se opone a todo sino: con esta palabra se entiende aquí la asignación de una revelabilidad del ser del ente. La voluntad de voluntad lo esclerotiza todo llevándolo a la ausencia de sino. La consecuencia de esto es la ausencia de historia acontecida. El signo distintivo de esta ausencia es el dominio de la Historia. El estado de perplejidad de ésta es el historicismo. Si se quisiera conformar la historia acontecida del ser según el modo de representar *histórico* (de la Historia) corriente hoy en día, entonces, con este traspié quedaría confirmado del modo más palpable el dominio del olvido del sino del ser.

La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar.

La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado.

A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad de voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la «técnica». Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra «técnica» no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea.

El nombre «la técnica» está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada. Este rótulo contiene el recuerdo de la τέχνη, que es en general una condición
77 fundamental del despliegue esencial de la Metafísica. Este nombre hace posible al mismo tiempo que el carácter planetario del acabamiento de la Metafísica y del dominio de ésta pueda ser pensado sin referirse a los cambios históricamente demostrables de los pueblos y de los continentes.

XI

En *La voluntad de poder*, la Metafísica de Nietzsche hace aparecer el penúltimo escalón del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad. El hecho de que falte el último escalón se fundamenta en el predominio de la Psicología, en el concepto de poder y de fuerza, en el entusiasmo vital. De ahí que a este pensar le falte el rigor y el cuidado del concepto y la calma de la meditación sobre la historia acontecida. La Historia domina y por ello la apologética y la polémica.

¿De dónde viene el hecho de que la Metafísica de Nietzsche haya llevado al menosprecio del pensar reclamándose de «la vida»? Viene de esto, de que no se vio que el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), según la doctrina de Nietzsche es igualmente esencial para la vida que la «intensificación» y la elevación. A ésta se la ha tomado sólo por el lado de la ebriedad (psicológicamente) y, una vez más, no desde el punto de vista, decisivo, que ve que aquella elevación es también lo que le da al aseguramiento de las existencias el impulso propio y siempre nuevo y la justificación de la intensificación. De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida. El culto torcido a Wagner ha rodeado al pensamiento de Nietzsche y a la exposición de este pensamiento de un halo de «artisticidad» que, después del proceso de mofa de la Filosofía (es decir, Hegel y Schelling), que tuvo lugar por obra de Schopenhauer y después de la exégesis superficial que éste hizo de Platón y de Kant, dio lugar a que los últimos decenios del siglo XIX estuvieran maduros para un entusiasmo al que lo superficial y nebuloso de la ausencia de historia acontecida, tomados ya en sí mismos, 78
sirvieran como signo distintivo de lo verdadero.

Pero detrás de todo esto se encuentra esta única incapacidad: pensar desde la esencia de la Metafísica y conocer el alcance del cambio esencial de la verdad así como el sentido histórico del despertar del predominio de la verdad como certeza: la incapacidad además de, a partir de este conocimiento, repensar la Metafísica de Nietzsche encaminándola por las sencillas rutas de la Metafísica moderna, en vez de hacer de ella un fenómeno literario que más que purificar, sorprender e incluso tal vez asustar, lo que hace es calentar las cabezas. Por último, la pasión de Nietzsche por los creadores delata que sólo piensa de un modo moderno sobre el genio y lo genial, y al mismo tiempo piensa de un modo técnico sobre lo productivo. En el concepto de voluntad de poder los dos «valores» constitutivos (la verdad y el arte) son sólo otros modos de decir la «técnica», por una parte en el sentido esencial del trabajo eficaz que, por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra, en el sentido de la creación

de los «creadores», quienes, más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura.

Todo esto es de utilidad para la voluntad de poder, pero impide también que la esencia de aquélla entre en la luz clara de aquel saber amplio y esencial que sólo puede tener su origen en el pensar de la historia acontecida del ser.

La esencia de la voluntad de poder sólo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad. Pero ésta sólo es experienciable si la Metafísica ha entrado ya en la transición.

XII

La Metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche está prefigurada en la proposición: «El griego conocía y sentía los miedos y espantos del estar humano: para siquiera poder vivir tuvo que poner ante ellos el luminoso
79 sueño de los olímpicos». (*Sócrates y la tragedia griega,* cap. 3, 1871. Versión originaria de *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música,* Munich 1933).

Así se postula la oposición entre lo «titánico» y «bárbaro», lo «salvaje» e «instintivo» por *una* parte y la apariencia bella y sublime por *otra.*

Aquí, aunque todavía no pensado de un modo claro y distinto ni visto desde un fundamento unitario, está señalado de antemano que la «voluntad» necesita *al mismo tiempo* del aseguramiento de las existencias y de la elevación. Pero esto, que la voluntad es voluntad de poder, queda todavía oculto. La doctrina de la voluntad de Schopenhauer domina al principio el pensamiento de Nietzsche. El prólogo de esta obra está escrito «en el aniversario del nacimiento de Schopenhauer».

Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.

XIII

En las notas de la parte IV de *Así hablaba Zarathustra*, Nietzsche escribe (1886): «*¡Vamos a hacer una prueba con la verdad!* ¡Tal vez sucumba la Humanidad! ¡Adelante!» (WW XII, p. 307).

Una nota de la época de la *Aurora* (1880/81) dice: «Lo nuevo en nuestra posición actual en relación con la Filosofía es una convicción que aún no ha tenido ninguna época: *que no tenemos la verdad*. Todos los hombres de antes «tenían la verdad», incluso los escépticos» (WW XI, p. 268).

¿Qué quiere decir Nietzsche cuando aquí y allí habla de «la verdad»?
¿Quiere decir «lo verdadero» y piensa éste como lo que realmente es o 80
como lo válido de todo juzgar, de toda conducta y de toda vida?

¿Qué quiere decir esto de hacer una prueba con la verdad? ¿Quiere decir hacer la propuesta de que el ente verdadero es la voluntad de poder en el eterno retorno de lo Igual?

¿Llega alguna vez este pensar a la pregunta sobre *en qué* descansa la *esencia* de la verdad y *de dónde* acaece propiamente la verdad de la *esencia*?

XIV

¿De qué modo la obstancia llega a ser lo que constituye la esencia del ente en cuanto tal?

Pensamos «ser» como obstancia, y luego, a partir de ahí, nos esforzamos por «el ente en sí», pero olvidamos sólo preguntar y decir qué es lo que se entiende por «ente» y por «en sí».

¿Qué «es» ser? ¿Podemos preguntar por el «ser», por lo que *él es*? Ser permanece incuestionado y obvio, y por ello, fuera de nuestra consideración. Se mantiene en una verdad sin fondo y olvidada desde hace tiempo.

XV

Objeto (*Gegenstand*) en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo, y el yo en *ego cogito*; sólo allí donde este *cogitare*, en su esencia, es concebido como «unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental»; sólo allí donde se ha alcanzado el punto culminante de la «Lógica» (en la verdad como certeza del «yo pienso»). Sólo aquí se desvela la esencia del objeto en su obstancia. Sólo aquí se hace luego posible, e inevitable, concebir la

obstancia misma como «*el* nuevo objeto verdadero» y pensarla hacia lo incondicionado.

XVI

81 Subjetividad, objeto y representación se pertenecen mutuamente. Sólo cuando la reflexión está experienciada como tal, es decir, como el respecto entrañante con el ente, sólo entonces se hace determinable el ser como obstancia.

La experiencia de la reflexión, como experiencia de este respecto, presupone, sin embargo, que el respecto con el ente *esté* experienciado como *repraesentatio*: como representar (poner-delante).

Sin embargo, esto sólo puede llegar a ser un sino si la *idea* se ha convertido en *perceptio*. A este devenir subyace el cambio de la verdad como acuerdo a la verdad como certeza, un cambio donde queda conservada la *adaecuatio*. La certeza, como aseguramiento de sí (quererse-a-sí-mismo), es la *iustitia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello la pertenencia a lo ente. La *iustificatio* en el sentido de la Reforma y el concepto nietzscheano de justicia como verdad son lo mismo.

De acuerdo con la esencia, la *repraesentatio* se fundamenta en la *reflexio*. De ahí que la esencia de la obstancia en cuanto tal sólo se manifieste allí donde la esencia del pensar como «yo pienso algo» se conoce y se cumplimenta de un modo propio, es decir, como reflexión.

XVII

Kant está en camino de considerar la esencia de la reflexión en el sentido trascendental, es decir, ontológico. Ello ocurre en forma de una reflexión insignificante que se encuentra en la *Crítica de la razón pura* bajo el título: «De la anfibología de los conceptos de la reflexión». El párrafo es un añadido pero está lleno de intuiciones esenciales; se enfrenta con Leibniz y en consecuencia con toda la Metafísica anterior, tal como Kant mismo la ve y, del modo como, en su constitución ontológica, está fundada en la yoidad.

XVIII

Visto desde fuera, parece que la yoidad sea únicamente la generalización 82
y la abstracción posterior de lo yoico a partir de cada uno de los «yoes» del hombre. Es evidente que Descartes piensa ante todo en el «yo» de él mismo como el yo de la persona individual (*res cogitans* como *substantia finita*); en contraposición con esto, en cambio, Kant piensa la «conciencia en general». Con todo, Descartes piensa su propio yo individual ya a la luz de la yoidad, si bien aún no representada de un modo propio. Esta yoidad aparece bajo la figura de lo *certum*, de la certeza, que no es otra cosa que el aseguramiento de lo representado para el representar. El velado respecto para con la yoidad en cuanto certeza de sí misma y de lo representado está ya prevaleciendo. Sólo desde este respecto es experienciable el yo individual como tal. El yo humano, como el sí mismo singularizado que se acaba en sí mismo, sólo puede quererse a la luz del *respecto* de la voluntad de la voluntad, todavía desconocida, *hacia* este yo. Ningún yo está presente «en sí» (*an sich*) sino que es siempre «en sí» sólo como algo que aparece «dentro de sí» (*in sich*), es decir, como yoidad.

De ahí que ésta esencie también allí donde en modo alguno se abre paso el yo individual, donde éste más bien se retira y donde lo que domina es la sociedad y otras formas de asociación colectiva. También aquí, y precisamente aquí, se encuentra el puro dominio del «egoísmo», que debe ser pensado metafísicamente, y que no tiene nada que ver con el «solipsismo» pensado ingenuamente.

La Filosofía de la época de la Metafísica consumada es la Antropología (*cfr.* ahora *Holzwege*, p. 91 y ss.). Que además se la llame específicamente Antropología «filosófica» da igual. Ahora la Filosofía se ha convertido en Antropología, y de este modo en una presa de los descendientes de la Metafísica, es decir, de la Física en el más amplio sentido de la palabra, un sentido que incluye la Física de la vida y del hombre, la Biología y la
Psicología. Convertida en Antropología, la Filosofía sucumbe por la 83
Metafísica.

XIX

La voluntad de voluntad pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación («vivencia») acaban dominando.

La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo.

Por qué esto es así y de qué modo esto ha llegado a ser así es algo que aquí lo vamos a dar por experenciado y comprendido.

De lo que se trata es de llevar a cabo una única reflexión: que la Antropología no se agota en la investigación del hombre y en la voluntad de explicarlo todo a partir del hombre como expresión de éste. Incluso allí donde no se investiga, donde más bien se buscan decisiones, esto ocurre de tal modo que primero se opone una humanidad a otra, que se reconoce a la humanidad como la fuerza originaria, como si esto fuera lo primero y lo último en todo ente y como si éste y su interpretación no fueran nunca otra cosa que la consecuencia.

Entonces la única pregunta, la pregunta decisiva que prima aquí, es ésta: ¿a qué figura pertenece el hombre? Aquí la palabra «figura» está pensada en un sentido metafísicamente indeterminado, es decir, platónico; está pensada como aquello que *es* y que, antes que nada, determina toda tradición y todo desarrollo, sin que, no obstante, dependa de ellos. Este reconocimiento anticipado «del hombre» lleva a que, ante todo y de un
84 modo exclusivo, se busque el ser en el círculo *del hombre* y a que se vea al hombre mismo como lo consistente humano, como el μὴ ὄν de la ἰδέα.

XX

La voluntad de poder, al adquirir su seguridad extrema, incondicionada, como aquello que todo lo asegura, es lo único que rige y por tanto lo recto. La rectitud de la voluntad de voluntad es el aseguramiento incondicionado y completo de sí misma. Lo que obedece es correcto y está en orden, porque la voluntad de voluntad misma es el orden único. En este autoaseguramiento de la voluntad de voluntad se ha perdido la esencia inicial de la verdad. Lo rector de la voluntad de voluntad es lo no verdadero por excelencia. El carácter rector de lo no verdadero tiene en el círculo de la voluntad de voluntad una irresistibilidad propia. Pero lo rector de lo no verdadero, que él mismo, *como tal*, permanece oculto, es al mismo tiempo lo más inquietante que puede acaecer propiamente en la inversión de la esencia de la verdad. Lo rector se hace dueño de lo verdadero y deja de lado la verdad. La voluntad de aseguramiento incondicionado es lo que primero pone de manifiesto la inseguridad general.

XXI

La voluntad es en sí ya cumplimentación de la aspiración en tanto que realización de aquello a lo que se aspira, y esta meta, de un modo sabido y consciente, está puesta de manera esencial en el concepto, es decir, en lo representado en lo general. A la voluntad pertenece la conciencia. La voluntad de voluntad es el estado de consciencia supremo e incondicionado del auto-aseguramiento calculador del cálculo. (*Cfr. La voluntad de poder*, n. 458).

De ahí que a ella pertenezca la investigación universal, constante, incondicionada de los medios, fundamentos y obstáculos; el cambio y el juego calculado de las metas, el engaño y la manipulación, lo inquisitorial; la voluntad de voluntad es, en consecuencia, desconfiada y alevosa consigo misma y no piensa en otra cosa que en asegurarse a sí misma como poder. 85

La ausencia de metas que es además la ausencia esencial de la incondicionada voluntad de voluntad es el acabamiento de la esencia de la voluntad, una voluntad que se ha anunciado en el concepto kantiano de razón práctica como voluntad pura. Ésta se quiere a sí misma y es, en tanto que voluntad, el ser. Por esto, desde el punto de vista del contenido, la voluntad pura y su ley son formales. Ella es para sí misma el único contenido como forma.

XXII

El hecho de que la voluntad esté personificada a veces en estos y aquellos «hombres de voluntad» hace que la voluntad de voluntad parezca ser la irradiación de estas personas. De ahí la opinión de que la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad, cuando lo que ocurre es que el hombre es querido por la voluntad de voluntad, sin que experiencie la esencia de este querer.

En tanto que el hombre es el que ha sido querido así y el que está puesto en la voluntad de voluntad, de un modo necesario se apela en su esencia a «la voluntad», que es liberada como la instancia de la verdad. La pregunta es siempre si el individuo y las colectividades son a partir de esta voluntad o si todavía negocian y comercian con ella, e incluso contra ella, sin saber que ella les ha ganado ya la partida. El carácter único del ser se muestra también en la voluntad de voluntad, que sólo permite una dirección en la que se pueda querer. De ahí proviene la uniformidad del mundo de la voluntad de voluntad, que está tan alejado de la simplicidad de lo inicial como lo está la no-esencia de la esencia, aunque ésta pertenezca a aquélla.

XXIII

Como la voluntad de voluntad niega toda meta en sí y sólo permite metas en tanto que medios para vencerse deliberadamente a sí misma en el juego
86 y para instalar el espacio de juego para este juego, pero como, a pesar de todo, la voluntad de voluntad, si tiene que instalarse en el ente, no puede aparecer como la anarquía de las catástrofes, que es lo que ella es, además tiene que legitimarse a sí misma. Aquí la voluntad de voluntad inventa el discurso de la «misión». Ésta no está pensada en vistas a lo inicial y a su preservación, sino como meta asignada desde el punto de vista del «destino» y por ello como meta que justifica la voluntad de voluntad.

XXIV

La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas. Sólo la voluntad de voluntad de poder da poder a estas luchas. Pero el poder se apodera de las cosas del hombre de un modo tal que expropia al hombre de la posibilidad de que, por tales caminos, pueda salir alguna vez del olvido del ser. Esta lucha es necesariamente planetaria y, como tal, indecidible en su esencia, porque no tiene nada que decidir, por cuanto está excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y el ente) y con ello de la verdad, y, por su propia fuerza, está arrumbada en lo carente de sino: al estado de abandono del ser.

XXV

El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarro hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías.

87 La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad.

Desde la perspectiva de la historia acontecida del ser, la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho de que el ser se deja ir a las maquinaciones. Este dejarse ir sojuzga al hombre en una servidumbre incondicionada. Ésta no es en modo alguno una decadencia, algo «negativo» en algún sentido u otro.

De ahí que tampoco cualquier humanidad sea adecuada para realizar, en el sentido de la historia acontecida, históricamente el nihilismo incondicionado. De ahí que incluso sea necesaria una lucha sobre la decisión relativa a qué humanidad es capaz para la realización incondicionada del nihilismo.

XXVI

Los signos del último estado de abandono del ser son las proclamaciones de las «ideas» y «valores», y el imprevisible vaivén de la proclamación de la «acción» y de la imprescindibilidad del «espíritu». Todo esto se encuentra ya enganchado al mecanismo del equipamiento del proceso de ordenación. Este mecanismo mismo está determinado por el vacío del estado de abandono del ser, en el seno del cual el consumo del ente para el hacer de la técnica, a la que pertenece también la cultura, es la única salida en la cual el hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, del mismo modo que en el *animal rationale* metafísico el «debajo» de la animalidad y el «encima» de la ratio están acoplados indisolublemente para que uno corresponda al otro. Subhumanidad y ultrahumanidad hay que pensarlas aquí metafísicamente, no como valoraciones morales.

El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el
hombre se hace «señor» de lo «elemental». El consumo incluye el uso 88
reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura.

Las «guerras mundiales» y su «totalidad» son ya consecuencia del estado de abandono del Ser. Se abren paso para poner a seguro, como existencias, una forma permanente de usura. En este proceso está implicado también el hombre, que no oculta por más tiempo su carácter de ser la materia prima más importante. El hombre es la «materia prima más

importante» porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en «objeto» del estado de abandono del Ser. Las guerras mundiales constituyen la forma preliminar de la supresión de la diferencia entre guerra y paz, una supresión que es necesaria porque el «mundo» se ha convertido en in-mundo como consecuencia del estado de abandono del ente por una verdad del ser. Porque «mundo», en el sentido de la historia del Ser (*cfr. Sein und Zeit*), significa la esenciación inobjetual de la verdad del Ser para el hombre, en la medida en que éste está transpropiado al Ser. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento. El ente es real como lo real efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un hacer mundo del mundo, y sin embargo, aunque olvidado, hay el Ser. Más allá de la guerra y de la paz está la mera errancia de la usura del ente en el autoaseguramiento del ordenar desde este vacío del estado de abandono del Ser. «Guerra» y «paz», cambiadas en su in-esencia, están acogidas en la
89 errancia y, al haberse hecho irreconocibles en vistas a una diferencia, han desaparecido en el mero desarrollo del hacer cada vez más cosas. La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz. Contar con una larga guerra es sólo la forma anticuada en la que se reconoce lo que de nuevo trae la época de la usura. Esta larga guerra, en su longitud, no va pasando lentamente a una paz del tipo de las paces de antes, sino a un estado en el que lo bélico ya no es experienciado como tal y lo pacífico se ha convertido en algo carente de sentido y de contenido. La errancia no conoce verdad alguna del Ser; en cambio, desarrolla el ordenamiento y la seguridad totalmemente equipados de toda planificación de toda zona. En el círculo de las zonas, las distintas regiones del equipamiento humano se convierten necesariamente en «sectores»; incluso el «sector» de la poesía, el «sector» de la cultura no son más que regiones del «dirigismo» del momento, aseguradas de un modo plenificado. Las indignaciones morales de aquellos que aún no saben lo que hay se dirigen a menudo a la arbitrariedad y a las pretensiones de dominio de los «dirigentes», la forma más espantosa del homenaje continuo. El dirigente es el escándalo que no se libra de perseguir el escándalo que él mismo ha provocado, pero sólo de un modo aparente, porque los dirigentes no son los que actúan. Se cree que los dirigentes, en el furor ciego de un egoísmo exclusivo, se han arrogado todos los derechos

y se han organizado según su obstinación. En realidad ellos son las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la errancia, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente. Allí está exigida la necesidad del «dirigismo», es decir, del cálculo planificador del aseguramiento de la
totalidad del ente. Para ello hay que instalar y equipar este tipo de hombres 90
que sirven al dirigismo. Los «dirigentes» son los principales trabajadores del equipamiento, porque vigilan todos los sectores del aseguramiento de la usura del ente, porque abarcan con la mirada el círculo entero que delimita los sectores, y de este modo dominan la errancia en su calculabilidad. El modo de abarcar con la vista todo este círculo es la capacidad de prever por medio del cálculo, una capacidad que de antemano se ha desatado librándose a las exigencias que plantea la necesidad de estar asegurándose constantemente, y de un modo creciente, los ordenamientos que están al servicio de las siguientes posibilidades del ordenar. La subordinación de todas las posibles aspiraciones en vistas a la totalidad de la planificación y del aseguramiento se llama «instinto». La palabra designa aquí el «intelecto» que va más allá del entendimiento limitado que sólo calcula a partir de lo más próximo; el «intelecto» a cuyo «intelectualismo» no se le escapa nada que, a modo de «factor», tenga que entrar en la cuenta de los cálculos de los distintos «sectores». El instinto es la superación del intelecto que corresponde a la ultrahumanidad, una superación que se dirige al cálculo incondicionado de todo. Como este cálculo es por excelencia lo que domina la voluntad, junto a la voluntad parece no haber nada más que la seguridad de la mera pulsión del cálculo, una pulsión para la cual el calcularlo todo es la primera regla del cálculo. El «instinto» ha sido tenido hasta ahora por la característica distintiva del animal, que, dentro de la zona en la que se desenvuelve la vida, decide lo que para él es útil o perjudicial, que se rige por aquél y que, más allá de él, no persigue nada. La seguridad del instinto animal corresponde a la ciega sujeción a su esfera de utilidad. A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la subhumanidad. La pulsión de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos.

El hecho de que a la ultrahumanidad le esté exigido como carácter el instinto quiere decir que a ella –entendida metafísicamente– le pertenece la subhumanidad, pero de tal modo que precisamente lo animal, en cada una de sus formas, está sometido completamente al cálculo y a la
planificación (planificación sanitaria, planificación familiar). Como el 91
hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano. Las investigaciones del químico Kuhn, galardonado este año con el premio Goethe de la ciudad

de Frankfurt, abren ya la posibilidad de dirigir de un modo planificado, según las necesidades de cada momento, la producción de seres vivos, machos o hembras. Al dirigismo literario, en el sector «cultura», corresponde, en buena lógica, el dirigismo de la fecundación. (Que nadie, por una mojigatería anticuada, se refugie en diferencias que ya no existen. Las necesidades de material humano están sometidas a la misma regulación del ordenamiento del equipamiento que lo está la regulación de libros de entretenimiento y de poemas, para cuya producción el poeta no es en modo alguno más importante que el aprendiz de encuadernador que ayuda a encuadernar los poemas para la biblioteca de una empresa, yendo a buscar, por ejemplo, cartón al almacén, la materia prima para fabricar volúmenes.)

La usura de todas las materias, incluida la materia prima «hombre», para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real. Este vacío tiene que ser llenado, pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser experienciado como tal, nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente, para escapar a él sólo queda organizar el ente de un modo incesante sobre la permanente posibilidad de la ordenación como forma del aseguramiento del actuar. Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Dondequiera que falte ente –y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta– la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo
92 materia prima. Pero en realidad el «recambio» y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total «sin fisuras» del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser «ella misma» como «sujeto» de todo. El crecimiento del número de masas humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores «espacios vitales» para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su vez, para su instalación, masas humanas, que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo. «Dirigentes natos» son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del Ser. Este negocio de la usura del ente desde el inconsciente rechazo del Ser excluye de antemano las diferencias entre lo nacional y los pueblos como momentos de decisión aún esenciales. Del mismo modo como ha quedado obsoleta la diferencia entre guerra y paz, queda obsoleta también la distinción entre

«nacional» e «internacional». El que hoy piensa «de un modo europeo» ya no se expone al reproche de ser un «internacionalista». Pero tampoco es ya un nacionalista, porque no piensa menos en el bienestar de las demás naciones que en el de la suya propia.

La uniformidad de la marcha de la historia de la época actual tampoco descansa en una igualación a posteriori de viejos sistemas políticos a los nuevos. La uniformidad no es la consecuencia sino el fundamento de la confrontación bélica de cada una de las expectativas de una dirección 93
decisiva en el interior de la usura del ente encaminada al aseguramiento del orden. Esta uniformidad del ente que surge del vacío del abandono del Ser, una uniformidad en la que lo único que importa es la seguridad calculable del ordenamiento del ente, un ordenamiento que somete al ente a la voluntad de voluntad, es lo que, antes que todas las diferencias nacionales, condiciona por todas partes la uniformidad del dirigismo, para el cual todas las formas de Estado no son más que un instrumento de dirección entre otros. Como la realidad consiste en la uniformidad de la cuenta planificable, también el hombre, para estar a la altura de lo real, tiene que entrar en esta uniformidad. Hoy en día, un hombre sin uni-forme da ya la impresión de irrealidad, de cuerpo extraño. El ente, al que sólo se le admite en la voluntad de voluntad, se expande en una indiferencia que sólo es dominada por un proceder y un organizar que está bajo el «principio del rendimiento». Esto parece tener como consecuencia una jerarquización; en realidad tiene como fundamento determinante la ausencia de jerarquía, porque en todas partes la única meta del rendimiento es el vacío uniforme de la usura de todo trabajo, dirigido al aseguramiento del ordenar. Esta indiferencia que irrumpe de un modo estridente de este principio no coincide en modo alguno con la mera nivelación que sea solamente la demolición de las jerarquías que han estado vigentes hasta ahora. De acuerdo con el predominio del vacío de todo establecimiento de metas, la in-diferencia de la usura total surge de una voluntad «positiva» de no admitir jerarquización alguna. Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo de la errancia. La tierra aparece como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del Ser es la estrella de la errancia.

XXVII

Los pastores, invisibles, viven fuera de los límites del desierto de la tierra devastada, que sólo tiene que servir para el aseguramiento del dominio del hombre, un hombre cuya actuación afectiva se limita a evaluar si algo es 94
importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de

voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad.

La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible. El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen los unos a los otros no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible.

El «actualismo» y el moralismo de la Historia son los últimos pasos de la identificación consumada de Naturaleza y espíritu con la esencia de la técnica. Naturaleza y espíritu son objeto de autoconciencia; su dominio incondicionado obliga a ambos de antemano a una uniformidad, de la cual, desde el punto de vista metafísico, no hay escapatoria.

Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible.

XXVIII

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio. Ni siquiera el inmenso dolor que pasa por la tierra es capaz de despertar de
95 un modo inmediato cambio alguno, porque se lo experiencia sólo como dolor, y éste de un modo pasivo y por ello como contraestado de la acción y, por esto, junto con ella, en la misma región esencial de la voluntad de voluntad.

Pero la tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es. La voluntad ha impuesto a lo posible lo imposible como meta. Las maquinaciones que organizan esta imposición y la mantienen en el dominio surgen de la esencia de la técnica, palabra que aquí se identifica con el concepto de la Metafísica que se está consumando. La uniformidad incondicionada de todas las humanidades de la tierra bajo el dominio de la voluntad

de voluntad explica el sinsentido de la actuación humana puesta como absoluto.

La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se cerca como certeza en la que lo primero que se asegura a sí mismo es el representar y el producir del hombre. Hegel concibe este momento de la historia de la Metafísica como aquel en el que la absoluta autoconciencia se convierte en principio del pensar.

Parece casi como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?

No se produce nunca un cambio sin que lo anuncien heraldos. Pero ¿cómo pueden acercarse heraldos sin que se despeje el acaecimiento propio, este acaecimiento que, llamándola, usándola (y necesitándola), ojee, es decir, aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza?

4. ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?

Contestar a esta pregunta parece fácil. Porque encontramos la respuesta en el mismo Nietzsche, en proposiciones claramente formuladas y además en itálicas. Se encuentran en aquella obra de Nietzsche que presenta de un modo expreso la figura de Zaratustra. El libro consta de cuatro partes, surgió entre los años 1883 y 1885 y lleva el título de *Así hablaba Zaratustra*. 97

Nietzsche dio a este libro un subtítulo, como compañero de viaje. Dice así: «Un libro para todos y para nadie». «Para todos», es decir, sin duda no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera. «Para todos» quiere decir: para todo hombre en tanto que hombre; para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado. «... y para nadie», esto quiere decir: para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra.

«*Así hablaba Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie». De qué modo tan inquietante ha demostrado ser verdad el subtítulo de este libro en los setenta años que han pasado de su aparición... pero exactamente en el sentido contrario. Se convirtió en un libro para todo el mundo, y hasta el momento no se ve ningún pensador que esté a la altura del pensamiento fundamental de este libro ni que sea capaz de medir su procedencia en el alcance que ésta tiene. ¿Quién es Zaratustra? Si leemos con atención el título de esta obra, nos percataremos de una seña: *Así hablaba Zaratustra*. Zaratustra habla. Es un hablante. ¿De qué tipo? ¿Un 98
orador de masas o incluso tal vez un predicador? No. El que habla, Zaratustra, es un «portavoz» (*Fürsprecher*: el que habla delante). En este nombre nos encontramos con una palabra muy antigua de la lengua alemana, y además de múltiples significados. *Für* significa propiamente *vor* (delante), *Fürtuch* es el nombre aún hoy usual en el alemánico para el delantal. El portavoz (*Fürsprech*) habla delante y lleva la voz cantante (lleva la palabra). Pero *für* significa además: en favor de y como justificación. El portavoz (*Für-sprecher*) es finalmente aquel que explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla.

Zaratustra es un portavoz en este triple sentido. Pero ¿qué es lo que habla delante (de los demás)? ¿En favor de quién habla? ¿Qué intenta explicar? ¿Es Zaratustra sólo un portavoz cualquiera de cualquier cosa o es *el* portavoz de lo Uno que siempre, y antes que nada, está interpelando al hombre?

Hacia el final de la tercera parte de *Así hablaba Zaratustra* hay una sección que lleva por título: «El convaleciente» (*Der Genesende*). Éste es Zaratustra. Pero ¿qué significa «*der Genesende*»? «*Genesen*» es la misma palabra que el griego νέομαι, νόστος. Significa: regresar a casa; nostalgia es la morriña, el dolor de hogar. El «*Genesende*» es el que se recoge para el retorno al hogar, es decir, para entrar en aquello a lo que está destinado. El «convaleciente» está en camino hacia sí mismo, de tal modo que puede decir de sí quién es. En el fragmento citado, el convaleciente dice:

«Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo...».

Zaratustra habla en favor de la vida, del sufrimiento, del círculo, y esto lo dice delante (lo proclama). Estas tres cosas: «vida-sufrimiento-círculo» se pertenecen mutuamente, son una misma cosa. Si fuéramos capaces de pensar correctamente esta Triplicidad como Uno y lo Mismo, estaríamos en situación de presentir de quién es portavoz Zaratustra y quién quisiera ser él como tal portavoz. Bien es verdad que ahora podríamos intervenir
99 con una explicación de brocha gorda, y, de un modo indiscutiblemente correcto, podríamos decir: «vida» significa en la lengua de Nietzsche: voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, no sólo del ser humano. Lo que significa «sufrimiento» lo dice Nietzsche con las siguientes palabras: «todo lo que sufre quiere vivir...» (WW VI, 469), es decir, todo lo que es en el modo de la voluntad de poder. Esto quiere decir: «Las fuerzas configuradoras chocan entre sí» (XVI, 151). «Círculo» es el signo del anillo, cuya curvatura vuelve sobre sí misma y de este modo alcanza siempre el retorno de lo Igual.

En consecuencia, Zaratustra se presenta a sí mismo como el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo Igual.

Con este enunciado hemos llegado a una definición de Zaratustra, como se dice en el lenguaje de la escuela. Podemos anotar esta definición, grabarla en la memoria y decirla cuando sea necesario. Esto que acabamos de decir podemos ilustrarlo incluso con aquellas proposiciones que en la obra de Nietzsche, subrayadas con itálicas, dicen quién es Zaratustra.

En el fragmento citado, «El convaleciente» (314) leemos: «¡*Tú* (es decir, Zaratustra) *eres el maestro del eterno retorno...*!».

Y en el prólogo de la obra entera (n. 3) encontramos:

«*Yo* (es decir Zaratustra), *os enseño el ultrahombre*».

Según estas proposiciones, Zaratustra, el portavoz, es un «maestro». A ojos vista, enseña dos cosas: el eterno retorno de lo Igual y el ultrahombre. Sólo que, de buenas a primeras, no se ve si, y de qué modo, estas dos cosas que enseña se pertenecen mutuamente. Pero aun en el caso de que se aclarara esta conexión, seguiría siendo cuestionable si estamos oyendo al portavoz, si estamos aprendiendo de este maestro. Sin este oír y aprender no sabremos nunca bien quién es Zaratustra. Así que no basta con que nos limitemos a poner unas junto a otras proposiciones de las cuales sale 100
lo que el portavoz y el maestro dice de sí mismo. Tenemos que prestar atención a *cómo* lo dice y además en qué ocasión y con qué intención. Las palabras decisivas: «Tú eres el maestro del eterno retorno», no las dice Zaratustra desde sí mismo a sí mismo. Se las dicen sus animales. Se las nombra al principio mismo del prólogo de la obra y, de un modo más claro, al final (n. 10). Aquí se dice: «... cuando el sol estuvo en el mediodía, miró (Zaratustra) interrogativamente a lo alto; porque, por encima de él, oía la llamada clara y nítida de un pájaro. Y he aquí que un águila describía amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente, no como una presa sino como una amiga: pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello». En este misterioso abrazo presentimos ya de qué forma, sin que se diga de un modo explícito, en los círculos que describe el águila y en el enroscamiento de la serpiente se enroscan círculo y anillo. Así resplandece el anillo, que se llama *anulus aeternitatis*: anillo sigilar y año de la eternidad. En el aspecto de los dos animales se muestra adónde ellos mismos pertenecen con su girar y su enroscarse. Porque no son ellos nunca los que empiezan haciendo círculo y anillo, sino que se ensamblan en él para, de este modo, tener su esencia. En el aspecto de los dos animales aparece Aquello que le concierne al Zaratustra que levanta su mirada interrogativa hacia lo alto. De ahí que el texto continúe:

«Son mis animales», dijo Zaratustra, y se alegró de todo corazón.

El más orgulloso de los animales que hay bajo el sol y el más inteligente de los animales que hay bajo el sol – los dos han salido de exploración.

Quieren averiguar si Zaratustra aún vive. ¿En verdad, aún vivo?»

La pregunta de Zaratustra sólo conserva su peso si la palabra indeterminada «vida» la entendemos en el sentido de «voluntad de poder». Zaratustra pregunta: ¿corresponde mi voluntad a la voluntad que, como voluntad de poder, domina la totalidad del ente?

Sus animales averiguan la esencia de Zaratustra. Él se pregunta a sí 101
mismo si él es aún, es decir si es ya aquel que propiamente es. En una nota a *Así hablaba Zaratustra*, procedente de los escritos póstumos (XIV, 279), se dice:

«'¿Tengo tiempo para *esperar* a mis animales? Si son *mis* animales, sabrán encontrarme'. El silencio de Zaratustra».

De este modo, luego sus animales, en el pasaje citado del fragmento «El convaleciente», le dicen lo siguiente, que las palabras escritas en itálica no deben hacernos pasar por alto. Dicen:

«Porque tus animales, oh Zaratustra, saben bien quién eres y quién debes llegar a ser: mira, *eres el maestro, eres el que enseña el eterno retorno*, ¡éste es ahora *tu* destino!»

De este modo sale a la luz lo siguiente: Zaratustra antes que nada tiene que *llegar a ser* el que es. Ante tal llegar a ser, Zaratustra retrocede asustado. Este susto atraviesa toda la obra que lo representa. Este susto determina el estilo, la andadura vacilante y siempre ralentizada de la obra entera. Este susto ahoga toda seguridad en sí mismo y toda presunción de Zaratustra, ya al principio de su camino. Quien, de todos estos discursos, que a menudo suenan a pretenciosos y en los que muchos de sus giros son sólo gestos de ebriedad, no haya oído ya desde el principio, y no esté oyendo siempre, este susto, éste no podrá saber nunca quién es Zaratustra.

Si Zaratustra debe llegar a ser primero el maestro del eterno retorno, entonces no puede empezar de entrada con esta enseñanza. Por esto al principio de su camino están estas otras palabras: «*Yo os enseño el ultrahombre*».

Ahora bien, con la palabra «ultrahombre» lo primero que tenemos que hacer es mantenernos a distancia de todos los acentos equivocados y perturbadores que suenan habitualmente en las opiniones. Con la denominación «ultrahombre», Nietzsche precisamente no menciona a un hombre simplemente de dimensiones mayores que las que ha tenido el hombre hasta ahora. Tampoco menciona a un tipo de hombre que arroje
102 lo humano fuera de sí y haga de la mera arbitrariedad su ley y de un furor titánico su regla. El ultrahombre, tomando la palabra en su sentido completamente literal, es más bien aquel hombre que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora, única y exclusivamente para llevar a este hombre a la esencia que tiene aún pendiente y emplazarlo allí. Una nota póstuma relativa al *Zaratustra* dice (XIV, 271):

«Zaratustra no quiere *perder* ningún pasado de la humanidad, quiere arrojarlo *todo* en el molde».

Pero ¿de dónde proviene la llamada de socorro que pide la venida del ultrahombre? ¿Por qué el hombre de antes ya no basta? Porque Nietzsche se da cuenta de que ha llegado el momento histórico en el que el hombre se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad. Nietzsche es el primer pensador que, colocándose en la perspectiva que contempla el primer emerger de la historia acontecida del mundo, plantea la pregunta decisiva y la piensa hasta el final en todo su alcance metafísico. La pregunta

dice así: ¿está el hombre, como hombre, en su esencia, tal como se ha revelado ésta hasta ahora, preparado para hacerse cargo del dominio de la tierra? Si no es así, ¿qué debe ocurrir con el hombre, tal como ha sido hasta hoy, para que pueda «someter» la tierra y, de este modo, cumplir la palabra de un Antiguo Testamento? ¿No va a ser necesario que este hombre sea llevado *más allá de* sí mismo para que pueda corresponder a esta misión? Si esto es así, entonces el «ultrahombre», pensado correctamente, no puede ser ningún producto de la fantasía desenfrenada y degenerada que se lanza impetuosa al vacío. Sin embargo, este tipo de hombre tampoco puede encontrarlo la Historia por medio de un análisis de la época moderna. De ahí que no podamos buscar nunca la configuración esencial del ultrahombre en aquellos personajes que, como funcionarios principales de una voluntad de poder superficial y mal interpretada, están siendo empujados a la cabeza de sus distintas formas de organización. De una cosa, ciertamente, deberíamos darnos cuenta: este pensar que se dirige a la figura de un maestro que enseña al ultrahombre nos concierne (va con nosotros), concierne a Europa, concierne a la tierra entera, no sólo hoy mismo sino ante todo
mañana. Esto es así independientemente de que afirmemos o combatamos 103
este pensamiento, de que lo pasemos por alto o de que lo imitemos con falsos acentos. Todo pensar esencial atraviesa la muchedumbre de sus partidarios y de sus adversarios, sin que ninguno pueda hacerle nada.

De ahí que lo primero que tenemos que hacer sea aprender a aprender del maestro, aunque sólo sea aprender a preguntar más allá de él. Únicamente de este modo experienciaremos un día quién es el Zaratustra de Nietzsche, o no lo experienciaremos nunca.

De todos modos, queda por considerar si el preguntar más allá del pensar de Nietzsche puede ser una continuación de éste o tiene que ser un paso hacia atrás.

Queda por considerar antes si este «hacia atrás» es sólo un pasado fijable por los medios de la ciencia histórica, un pasado que quisiéramos renovar (por ejemplo, el mundo de Goethe), o si este «hacia atrás» señala algo sido cuyo comienzo está esperando aún una conmemoración, para llegar a ser un principio que el alba deja emerger.

De todos modos, ahora nos limitaremos a aprender unas pocas cosas, y además provisionales, relativas a Zaratustra. Lo más conforme a la cuestión será que intentemos acompañar los primeros pasos del maestro que él es. Él enseña mostrando. Pre-vé la esencia del ultrahombre y la lleva a una figura visible. Zaratustra es sólo el maestro, no es ya el ultrahombre mismo. Y, a su vez, Nietzsche no es Zaratustra sino el que pregunta, el que, pensando, intenta hacerse con la esencia de Zaratustra.

El ultrahombre va más allá del modo de ser del hombre de hoy, y del hombre tal como ha sido hasta hoy, y así es una transición, un puente. Para

que, aprendiendo, podamos seguir al maestro que enseña el ultrahombre, tenemos que –para no salir de esta imagen– llegar al puente. La transición la pensaremos de un modo hasta cierto punto completo si consideramos tres cosas:

104 1. Aquello de lo que se aleja el que pasa
2. El paso mismo
3. Aquello a lo que pasa el que pasa.

Esto último que hemos dicho no podemos perderlo de vista; no puede perderlo de vista ante todo el que pasa, y antes el maestro que tiene que mostrarlo. Si no se ve de antemano adónde se va, entonces este pasar carece de dirección, y aquello de lo que tiene que liberarse el que pasa permanece en lo indeterminado. Pero por otro lado, aquello a lo que está llamado el que pasa sólo se muestra a plena luz cuando ya ha pasado allí. Para el que pasa y, de un modo total, para aquel que como maestro tiene que mostrar este paso, para Zaratustra mismo, el adónde está siempre en la lejanía. Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano. La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano, es lo que nuestra lengua llama nostalgia (*Sehnsucht*). Erróneamente enlazamos la palabra *Sucht* con *suchen* y con «ser arrastrado». Pero la vieja palabra *Sucht* significa: enfermedad, padecimiento, dolor.

La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano.

Allí donde va el que pasa, a este el lugar le pertenece la nostalgia. El que pasa, y ya el que lo muestra, el maestro, como ya vimos, está en camino de regreso, hacia su esencia más propia. Es el convaleciente. En la tercera parte del *Así hablaba Zaratustra*, inmediatamente después del fragmento titulado «El convaleciente», sigue aquel fragmento que lleva por título «De la gran nostalgia». Con este fragmento, el antepenúltimo de la 3ª parte, alcanza la obra *Así hablaba Zaratustra* su punto culminante. En una nota póstuma (XIV, 285) señala Nietzsche:

«Un sufrimiento *divino* es el contenido del tercer Zaratustra».

En el fragmento «De la gran nostalgia», Zaratustra habla con su alma. Según la doctrina de Platón, regulativa para la metafísica occidental, la
105 esencia del pensar descansa en el diálogo del alma consigo misma. Es el λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ: el recogimiento dicente del alma, el que el alma misma recorre de camino hacia sí misma, en el ámbito de lo que cada vez ve (Theaetet. 189e; *cfr. Sophistes* 263e).

En diálogo con su alma, Zaratustra piensa «el más abismal de sus pensamientos» (*Der Genesende*, n. 1; *cfr.* III. *Vom Gesicht und Rätsel*, n. 2). En el fragmento «De la gran nostalgia», Zaratustra empieza con estas palabras:

«Oh, alma mía, te enseñé a decir 'Hoy' como 'Antaño' y 'Un día', y a pasar danzando tu danza en corro por encima de todo Aquí y Ahí y Allí».

Las tres palabras «Hoy», «Un día», «Antaño» están escritas con mayúsculas y entre comillas. Nombran los rasgos fundamentales del tiempo. El modo como Zaratustra las pronuncia explica aquello que a partir de ahora Zaratustra tiene que decirse a sí mismo en el fondo de su esencia. ¿Y qué es esto? Que «Antaño» y «Un día» son futuro y pasado como el «Hoy». Pero el hoy es como lo pasado y lo que viene. Las tres fases del tiempo se desplazan hacia lo Mismo, como lo Mismo, juntándose en un presente único, en un constante Ahora. La Metafísica llama al continuo Ahora: la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como continuo presente. Pero lo permanente en él no descansa en un estar (*stehen*) sino en un retorno de lo Igual. Zaratustra, cuando le enseña a su alma aquel decir, es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Este retorno es la plenitud inagotable de la vida gozosa-dolorosa. Hacia allí se dirige «la gran nostalgia» del maestro del eterno retorno de lo Mismo.

De ahí que, en el mismo fragmento, a «la gran nostalgia» se le llame «la nostalgia de la sobre-abundancia».

La «gran nostalgia» vive sobre todo de aquello de lo que ella saca el único consuelo, es decir, la confianza. En lugar de la palabra antigua *Trost*
(consuelo) (emparentada con ella: *trauen, zutrauen*, tener confianza, fiarse), 106
en nuestra lengua ha entrado la palabra *Hoffnung* (esperanza) «La gran nostalgia» entona y determina a Zaratustra, animado por ella, a su «más grande esperanza».

Pero ¿qué es lo que le autoriza y le lleva a ésta?

¿Cuál es el puente que le deja pasar hasta el ultrahombre y que al pasar a la otra orilla le deja alejarse del hombre del pasado y de hoy, de tal modo que puede librarse de él?

Es la estructura peculiar de la obra *Así hablaba Zaratustra*, que debe mostrar la transición del que va más allá, lo que hace que la contestación a la pregunta que acabamos de formular se dé en la 2ª parte de la obra, en la parte preparatoria. Aquí Nietzsche, en el fragmento «de las Tarántulas», hace decir a Zaratustra:

«Porque *que el hombre sea librado de la venganza*: esto para mí es el puente a la más alta esperanza, y un arco iris después de largas inclemencias del tiempo».

Qué singular y qué extraño para la opinión habitual que la gente se ha hecho de la filosofía de Nietzsche. ¿No pasa por ser Nietzsche el instigador de la voluntad de poder, de la política de la violencia y de la guerra, de la furia de la «bestia rubia»?

Las palabras «que el hombre sea librado de la venganza» en el texto están impresas incluso en itálica. El pensar de Nietzsche piensa en vistas a la liberación del espíritu de la venganza. Su pensar quisiera servir a un espíritu que, como liberación de toda ansia de venganza, precede a todo

mero hermanamiento, pero también a todo únicamente-querer-castigar, a un espíritu que es anterior a cualquier esfuerzo por la paz y a toda actividad bélica, fuera de los límites de un espíritu que quiera asegurar y fundamentar la *pax*, la paz, por medio de pactos. El espacio de esta liberación de la venganza está, del mismo modo, fuera de los límites del pacifismo y de la política de violencia y de una neutralidad calculada. Está también fuera de los límites de una actitud débil que deja que las cosas sigan
107 su curso o de la huida en torno al ara del sacrificio, del mismo modo como está fuera de las intervenciones ciegas y de la actuación a cualquier precio.

Propio del espíritu de la liberación de la venganza es la presunta condición de librepensador de Nietzsche.

«*Que el hombre sea liberado de la venganza*». Si nosotros, aunque sea sólo de un modo aproximado, consideramos este espíritu de la libertad como el rasgo fundamental del pensar de Nietzsche, la imagen de Nietzsche que ha corrido hasta ahora, y que sigue corriendo, tiene que hacerse añicos.

«Porque *que el hombre sea liberado de la venganza:* esto es para mí el puente a la suprema esperanza», dice Nietzsche. Dice con ello al mismo tiempo, en la lengua de un ocultar que prepara, adónde se dirige su «gran nostalgia».

Pero ¿qué entiende aquí Nietzsche por venganza? ¿En qué consiste para él la liberación de la venganza?

Nos contentaremos con aportar algo de luz a estas dos preguntas. Tal vez esta luz nos hará ver con mayor claridad el puente que, para un pensar como éste, tiene que llevar al hombre de ayer y de hoy al ultrahombre. Con la transición se pone de manifiesto Aquello hacia lo que va el que pasa. Así podremos comprender antes en qué medida Zaratustra, como el portavoz de la vida, del sufrimiento, del círculo, es a la vez el maestro del eterno retorno de lo Mismo *y* el ultrahombre.

Entonces ¿por qué algo tan decisivo depende de la liberación de la venganza? ¿Cuál es la guarida del espíritu de la venganza? Nietzsche nos contesta en el tercer fragmento de la 2ª parte de *Así hablaba Zaratustra*. Lo titula: «De la salvación». Aquí se dice:

«*El espíritu de la venganza*: amigos míos, esto fue hasta ahora la mejor reflexión del hombre; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo».

Con esta proposición la venganza se relaciona de antemano con todo lo que el ser humano ha reflexionado hasta ahora. La reflexión que aquí se nombra no se refiere a algún tipo de reflexión sino a aquel pensar en el que
108 descansa y vibra la relación del hombre con lo que es, con el ente. En la medida en que el hombre se comporta con el ente, representa el ente en vistas al hecho de que es, en vistas a lo que es y a cómo es, a cómo quisiera y debiera ser, en pocas palabras: el ente en vistas a su Ser. Este re-presentar es el pensar.

Según la proposición de Nietzsche, este representar ha estado determinado hasta ahora por el espíritu de la venganza. A la relación de ésta, determinada de esta manera, con lo que es la consideran los hombres lo mejor.

Como sea que el hombre se represente al ente como tal, se lo representa siempre en vistas al ser de éste. Por medio de esta mirada, va siempre más allá del ente y se dirige al ser. Más allá se dice en griego μετά. De ahí que toda relación del hombre con el ente como tal sea en sí metafísica. Cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que entona (*durchstimmt*) y determina (*bestimmt*) el respecto del hombre para con el ente, está pensando de antemano la venganza de un modo metafísico.

La venganza no es aquí simplemente un tema de la Moral, y la liberación de la venganza no es una tarea de la educación moral. Del mismo modo, la venganza y el ansia de venganza no son un objeto de la Psicología. La esencia y el alcance de la venganza los ve Nietzsche metafísicamente. Pero ante todo, ¿qué significa venganza?

Si, con la amplitud de miras necesaria, nos atenemos primero al significado de la palabra, podemos sacar de este modo una seña. *Rache* (venganza), *räche, wreken, urgere* significa: golpear, empujar, hacer avanzar delante de uno, perseguir, ir a la caza. ¿En qué sentido la venganza es un ir a la caza? Ella no busca meramente dar caza a algo, cogerlo, apropiárselo. Tampoco busca simplemente abatir aquello a la caza de lo cual va. Este ir a la caza para vengarse se opone de antemano a aquello en lo que se venga.
Se opone a ello de este modo: rebajándolo, con el fin de, frente a lo que 109
ha rebajado, ponerse a sí mismo en una posición de superioridad y, de este modo, reconstruir su propia validez, que es tenida como lo único que cuenta. Porque la sed de venganza es excitada por el sentimiento de ser vencido y perjudicado. Por los años en los que Nietzsche creaba su obra *Así hablaba Zaratustra*, escribió esta observación:

«Recomiendo a todos los mártires que reflexionen si no fue la sed de venganza lo que los empujó a lo extremo» (XII, p. 298).

¿Qué es la venganza? Podemos decir ahora de un modo provisional: venganza es la persecución que se opone y que rebaja. ¿Y es esta persecución lo que ha sostenido y penetrado hasta ahora toda reflexión y toda representación del ente en vistas a su ser? Si al espíritu de la venganza le compete el alcance metafísico del que hemos hablado, este alcance tiene que poder verse desde la constitución de la Metafísica moderna. Para lograr de algún modo esta visión, fijémonos en esto: en qué impronta esencial aparece el ser del ente dentro de los límites de la Metafísica moderna? Esta impronta esencial del ser se expresa de una forma clásica en unas pocas proposiciones que Schelling ha escrito en 1809 en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos que están en conexión con ella*. Estas tres proposiciones dicen:

«En la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser primigenio, y a éste (al querer) sólo se le pueden aplicar los predicados de éste mismo (del ser primigenio): ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, auto-afirmación. Toda la Filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión». (F.W.J. Schelling. *Philosophische Schriften*, tomo 1, Landshut 1809, S. 419).

Los predicados que el pensar de la Metafísica atribuye desde antiguo al ser, según su última y suprema y por ello acabada figura, Schelling los encuentra en el querer. Sin embargo, la voluntad de este querer no está aquí
110 pensada como capacidad del alma humana. La palabra «querer» es aquí el nombre del ser del ente en su totalidad. Éste es voluntad. Esto nos suena extraño y además lo será mientras sigan siéndonos extraños los pensamientos fundamentales de la Metafísica occidental. Seguirán siéndolo mientras no pensemos estos pensamientos sino que lo único que hagamos sea hablar de ellos. Se puede, por ejemplo, dar cuenta de un modo históricamente exacto, de los enunciados de Leibniz sobre el ser del ente sin que pensemos lo más mínimo de lo que él pensó cuando, a partir de la mónada, determinaba el ser del ente como unidad de *perceptio* y *appetitus*, como unidad de representar y aspirar, es decir, como voluntad. Lo que piensa Leibniz llega, a través de Kant y Fichte, al habla como voluntad racional, una voluntad sobre la que Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan. Lo mismo quiere decir Schopenhauer cuando da a su obra fundamental el título *El mundo* (no el hombre) *como voluntad y representación*. Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce al ser originario del ente como voluntad de poder.

El hecho de que el ser del ente aparezca aquí por todas partes como voluntad no descansa en opiniones sobre el ente que algunos filósofos se hagan. Lo que significa este aparecer del ser como voluntad no lo podrá descubrir nunca ninguna erudición; sólo se puede obtener por medio de un pensar que pregunta, honrarlo en su cuestionabilidad como lo digno de ser pensado, y de este modo guardarlo en la memoria.

Para la Metafísica moderna, y por medio de ella, el ser del ente aparece expresado propiamente como voluntad. Pero el hombre es hombre en tanto que, pensando, se relaciona con el ente, y es de este modo mantenido en el ser. El pensar, en su propia esencia, debe corresponder a aquello respecto a lo cual se relaciona, al ser del ente como voluntad.

Pues bien, según las palabras de Nietzsche, el pensar estuvo hasta ahora determinado por el espíritu de la venganza. ¿Cómo piensa entonces Nietzsche la esencia de la venganza, suponiendo que la piensa metafísicamente?

111 En la segunda parte de *Así hablaba Zaratustra*, en el fragmento «De la liberación», ya mencionado, Nietzsche hace decir a Zaratustra:

«Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'».

Que una determinación esencial de la venganza haga sobresalir aquello a lo que ella se opone y se enfrenta y con ello haga sobresalir una contravoluntad es algo que corresponde a la peculiar persecución con la cual caracterizábamos la venganza. Pero Nietzsche no dice únicamente: venganza es contravoluntad. Esto es válido también para el odio. Nietzsche dice: venganza es contravoluntad de la voluntad. Pero «voluntad» es el ser de la totalidad de los entes, no sólo del querer humano. Por la caracterización de la venganza como «contravoluntad de la voluntad», su persecución y oposición permanecen de antemano dentro de los límites del respecto con el ser del ente. Que esto es así se ve claro si nos fijamos contra qué se dirige la contravoluntad de la venganza. Venganza es «contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'».

Al leer esta determinación esencial de la venganza, por primera, por segunda y aun por tercera vez, al hecho de relacionar de un modo insistente la venganza con el tiempo lo tomaremos como algo sorprendente, incomprensible y, en última instancia, arbitrario. E incluso hay que tomarlo así, si no seguimos considerando lo que quiere decir aquí el nombre «tiempo».

Nietzsche dice: venganza es «contravoluntad de la voluntad contra el tiempo...». No se dice: contra algo temporal. Tampoco se dice contra un carácter especial del tiempo. Se dice sin más : «contravoluntad contra el tiempo...».

Ahora bien, inmediatamente siguen las palabras: «contra el tiempo y su 'fue'». Pero esto dice: venganza es la contravoluntad contra el 'fue' del tiempo. Se hará notar con razón que al tiempo no sólo le pertenecen en propio el «fue» sino, de un modo igualmente esencial, el «será»y el «es ahora»; porque el tiempo no sólo está determinado por el pasado sino 112
también por el futuro y el presente. De ahí que si Nietzsche subraya el «fue» del tiempo, es evidente que, en su caracterización de la esencia de la venganza, no se está refiriendo en modo alguno a «el» tiempo como tal sino al tiempo desde una perspectiva determinada. Pero ¿qué pasa con «el» tiempo? Pasa que se va. Y se va pasando. Lo que viene del tiempo no viene nunca para quedarse sino para irse. ¿Adónde? Al pasar. Cuando un hombre ha muerto decimos que se ha despedido de lo temporal. Lo temporal pasa por ser lo que pasa (lo pasajero).

Nietzsche define la venganza como «la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'». Esta caracterización que él adjunta no subraya un carácter aislado del tiempo olvidando unilateralmente los otros dos, sino que caracteriza el rasgo fundamental del tiempo en su esencia temporal total y propia. Con el «y» del giro «el tiempo y su 'fue'», Nietzsche no pasa a un mero añadido que habla de un carácter especial del tiempo. El «y» significa

aquí tanto como: y esto quiere decir. Venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, y esto quiere decir: contra el pasar y su carácter pasajero. Esto para la voluntad es algo contra lo que ella no puede hacer nada, algo con lo que su querer choca continuamente. El tiempo y su «fue» es la piedra contra la que choca la voluntad y a la que no puede hacer rodar. El tiempo y su pasar es lo adverso de lo que padece la voluntad. Como voluntad que padece así, ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar. La contravoluntad contra el tiempo rebaja lo pasajero. Lo terrestre, la tierra y todo lo que pertenece a ella es lo que propiamente no debería ser y que en el fondo tampoco tiene ser verdadero. Ya Platón lo llamó el μὴ ὄν, el no ente.

113 Según las proposiciones de Schelling, que expresan sólo la representación rectora de toda Metafísica, «independencia del tiempo, eternidad» son proto-predicados del ser.

Pero la contravoluntad más profunda contra el tiempo no consiste en el mero rebajar lo terrenal. La más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que rebajarse a sí mismo como lo propiamente no-ente.

Pero ¿cómo podrá el hombre acceder al dominio sobre la tierra, cómo puede tomar en su custodia a la tierra como tierra si rebaja, y mientras rebaje, lo terrenal, en la medida en que el espíritu de la venganza determina su reflexión? Si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces primero tiene que desaparecer el espíritu de la venganza. De ahí que para Zaratustra, la liberación de la venganza sea el puente hacia la suprema esperanza.

Pero ¿en qué consiste esta salvación de la contravoluntad contra el pasar? ¿Consiste en una liberación de la voluntad en general? ¿En el sentido de Schopenhauer y del budismo? En la medida en que, según la doctrina de la Metafísica moderna, el ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad se equipararía a una salvación del ser, y con ello a una caída en el vacío de la nada. Sin duda, para Nietzsche la liberación de la venganza es la liberación de lo adverso a la voluntad, de lo opuesto a ella y de lo que la rebaja, pero en modo alguno un desprenderse de todo querer. La liberación libera a la voluntad de su No y la hace libre para un Sí. ¿Qué afirma este Sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: el tiempo, el pasar.

Este Sí al tiempo es la voluntad de que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que como pasar no esté sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como

lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno que permanece si es un regreso eterno. El predicado «eternidad» según la doctrina de la Metafísica, pertenece al ser del ente. 114

La liberación de la venganza es el paso de la contravoluntad contra el tiempo a la voluntad que, al convertirse en portavoz del círculo, se representa el ente en el eterno retorno de lo Mismo.

Dicho de otra manera: sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de la venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre.

Zaratustra es el maestro que enseña el ultrahombre. Pero enseña esta doctrina única y exclusivamente porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Este pensamiento, del eterno retorno de lo Mismo es, por su rango, el primero, el «más abismático» de los pensamientos. De ahí que sea el último que el maestro pronuncie, y sólo de un modo vacilante.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el maestro que a la reflexión que hasta ahora ha estado vigente quisiera liberarla del espíritu de la venganza llevándola al Sí, al eterno retorno de lo Mismo.

Zaratustra, como maestro del eterno retorno, enseña el ultrahombre. El estribillo de esta enseñanza dice, según una nota póstuma: «Refrán: *Sólo el amor debe juzgar* – (el amor que *se olvida* de sí mismo en sus obras)».

Como maestro del eterno retorno y del ultrahombre, Zaratustra no está enseñando dos cosas distintas. Lo que enseña forma un todo coherente porque una cosa pide la correspondencia de la otra. Esta correspondencia, aquello en lo que ella esencia y el modo como se retira, es lo que oculta en sí la figura de Zaratustra y, no obstante, lo que al mismo tiempo muestra, y, de este modo, es lo primero que lo hace digno de ser pensado.

Sólo que el maestro sabe que lo que él enseña es sólo una visión y un enigma. Persevera en este saber que reflexiona.

Nosotros, los hombres de hoy, debido al peculiar predominio de las ciencias modernas, estamos enredados en el extraño error que cree que el
saber se puede ganar desde las ciencias y que el pensar está sometido al 115
tribunal de la ciencia. Pero lo único que un pensador es capaz de decir no puede probarse ni refutarse de un modo lógico ni empírico. Tampoco es un asunto de fe. Sólo se puede llevar a visión por un pensar-interrogativo. Lo visto aparece así siempre como lo *digno* de ser cuestionado.

Para descubrir el rostro del enigma y mantenerlo en la vista fijémonos de nuevo en el aspecto de sus animales, un aspecto que aparece al principio de su peregrinación:

«Entonces miró Zaratustra interrogativamente a lo alto; porque, por encima de él, oía la llamada clara y nítida de un pájaro. Y he aquí que un águila describía amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente,

no como una presa sino como una amiga: pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello».

«'Son mis animales', dijo Zaratustra, 'y se alegró en su corazón'».

Así dice el pasaje del fragmento «El convaleciente», n. 1, que antes, intencionadamente, hemos citado sólo de un modo fragmentario:

«Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo: ¡a ti te llamo, el más abismático de mis pensamientos!»

Con la misma palabra llama Zaratustra al pensamiento del eterno retorno de lo Mismo en el fragmento de la 2ª parte «Del rostro y del enigma» (n. 2). Allí Zaratustra, en el enfrentamiento con el enano, intenta pensar por primera vez lo enigmático, que él ve como el objeto de su nostalgia. El eterno retorno de lo Mismo sigue siendo rostro para Zaratustra, pero un enigma. No se puede demostrar ni refutar de un modo lógico ni empírico. En el fondo esto es válido para todo pensamiento esencial de todo pensador: algo avistado pero enigma, digno-de-ser-cuestionado.

116 ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Ahora podemos contestar con una fórmula: Zaratustra es el maestro del eterno retorno de lo Mismo y el maestro del ultrahombre. Pero ahora estamos viendo, quizá estamos viendo de un modo más claro más allá de la mera fórmula: Zaratustra no es un maestro que enseñe dos cosas, dos cosas distintas: Zaratustra enseña el ultrahombre porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Pero también al revés: Zaratustra enseña el eterno retorno de lo Mismo porque es el maestro del ultrahombre. Ambas doctrinas pertenecen conjuntamente a un círculo. Por su movimiento circular, esta doctrina corresponde a lo que es, al círculo que, como eterno retorno de lo Mismo, constituye el ser del ente, es decir, lo permanente en el devenir.

La doctrina y el pensamiento de ésta llegan a este movimiento circular cuando aquélla pasa por el puente que se llama: liberación del espíritu de venganza. Es así como el pensar que ha estado vigente hasta ahora debe ser superado.

Del año 1885, es decir inmediatamente después de que Nietzsche terminara la obra *Así hablaba Zaratustra*, hay una nota, recogida con el nº 617 en el libro que está hecho espigando la obra póstuma del autor y que se publicó con el título de *La voluntad de poder*. La nota lleva, subrayado, este título: «Recapitulación». Aquí, en pocas frases, con una lucidez inusitada, Nietzsche resume lo fundamental de su pensamiento. En una observación marginal del texto, entre paréntesis, se nombra expresamente a Zaratustra. La «Recapitulación» empieza con esta proposición: «*Imprimir* en el devenir el carácter del ser – esto es *la suprema voluntad de poder*».

La suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable. Este representar es un pensar

que, como Nietzsche señala haciendo hincapié de un modo especial, «imprime» al ente el carácter de su ser. Este pensar toma al devenir –al 117
que pertenece un constante choque, el sufrimiento– en su cobijo, bajo su protección.

Este pensar, ¿supera la reflexión que ha estado vigente hasta ahora, supera el espíritu de venganza? ¿O bien ocurre que en este imprimir que toma a todo devenir bajo el cobijo del eterno retorno de lo Mismo se está ocultando todavía una contravoluntad *contra* el mero pasar y con ello un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado?

Así que planteamos esta pregunta parece que demos la impresión de que le estamos pasando a Nietzsche la cuenta de aquello que es lo suyo más propio, que es precisamente lo que él quiere superar, como si abrigáramos la opinión de que con esta cuenta se está refutando el pensar de este pensador.

Pero el ajetreo del querer refutar no llega nunca al camino de un pensador. Forma parte de aquella cortedad de miras de cuyos desahogos necesita el público para su diversión. Además, hace tiempo que Nietzsche se ha anticipado ya a nuestra pregunta con una respuesta. El escrito que precede inmediatamente al libro *Así hablaba Zaratustra* apareció en 1882 bajo el título *La gaya ciencia*. En su penúltimo fragmento, nº 341, «el más abismático de los pensamientos» de Nietzsche está presentado por primera vez bajo el título de «El más grande de los pesos». El fragmento que le sigue, la conclusión, nº 342, está incorporada palabra por palabra como principio del prólogo, en la obra *Así hablaba Zaratustra*.

En los escritos póstumos (WW tomo XIV, pp. 404 y ss.) se encuentran esbozos del prólogo al escrito *La gaya ciencia*. Allí leemos lo siguiente:

«Un espíritu fortalecido por guerras y victorias y para el que la conquista, la aventura, el peligro, incluso el dolor, se han convertido en necesidad; una habituación al aire cortante de las alturas, a paseos invernales, 118
a hielo y montañas en todos los sentidos; una especie de sublime maldad y extrema petulancia de la venganza –porque hay *venganza* ahí, venganza que se toma con la vida misma cuando uno que tiene grandes sufrimientos *toma la vida bajo su protección*».

¿Qué otra cosa nos queda por decir que esto: la doctrina de Zaratustra no trae la liberación de la venganza? Lo decimos. Pero en modo alguno lo decimos como presunta refutación de la filosofía de Nietzsche. No lo decimos ni siquiera como objeción al pensar de Nietzsche. Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora; y lo decimos para fijarnos en qué medida esto es así. Si este espíritu del pensar, tal como ha estado vigente hasta ahora, al ser interpretado como espíritu de venganza, ha sido alcanzado en su esencia decisiva o no,

es una cuestión que vamos a dejar abierta. En cualquier caso, el pensar que ha estado vigente hasta ahora es Metafísica, y presumiblemente el pensar de Nietzsche cumplimenta el acabamiento de ésta.

Con ello, en el pensar de Nietzsche aparece algo que este mismo pensar ya no es capaz de pensar. Este quedarse detrás de lo pensado caracteriza lo creativo de un pensar. Además allí donde un pensar lleva a la Metafísica a su acabamiento, este pensar, en un sentido muy especial, señala hacia algo no pensado, y lo hace de un modo al mismo tiempo claro y confuso. Pero ¿dónde están los ojos para ver esto?

El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, constituye lo que no es verdaderamente. Para la *esencia* de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y lo fundamental. Esta grieta sigue estando ahí aun en el caso de que la jerarquización platónica entre lo suprasensible y lo sensible sea experienciada al revés, y aun en el caso de que lo sensible sea objeto de una experiencia más esencial y más amplia, en el sentido que Nietzsche llamó con el nombre de *Dionysos*. Porque la sobre-abundancia a la que se dirige
119 «la gran nostalgia» de Zaratustra es la inagotable consistencia del devenir, aquello como lo cual la voluntad de poder, en el eterno retorno de lo Mismo, se quiere a sí misma.

Nietzsche ha llevado lo esencialmente metafísico de su pensamiento a la forma extrema de la contravoluntad, y lo ha hecho en las últimas líneas de su último escrito *Ecce homo*, «cómo se llega a ser lo que se es». Nietzsche redactó este escrito en octubre de 1888. No se publicó por primera vez hasta veinte años más tarde, en una edición reducida, y en el año 1911 fue incluido en el tomo XV de la edición en gran octavo. Las últimas líneas de *Ecce homo* dicen:

«¿Se me ha entendido? – *Dionysos contra el Crucificado...*».

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionysos. Esto quiere decir: Zaratustra es el maestro que en su doctrina del ultrahombre, y para ésta, enseña el eterno retorno de lo Mismo.

¿Contesta esta proposición a nuestra pregunta? No. No la contesta, ni aun en el caso de que nos atengamos a las indicaciones que, para seguir el camino de Zaratustra, aunque sólo sea en sus primeros pasos por el puente, explican esta proposición. La proposición, que parece una respuesta, podría sin embargo hacernos prestar atención y llevarnos con mayor atención a la pregunta que constituye el título de este ensayo.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Esto pregunta ahora: ¿quién es este maestro? ¿Quién es esta figura que en el estadio del acabamiento de

la Metafísica aparece dentro de los límites de ella? En la historia de la Metafísica occidental en ninguna parte como aquí se poetiza o, digámoslo de un modo más adecuado, y literalmente, se *ex-cogita* (se consigue con el pensar) la figura esencial del pensador de cada momento; en ninguna parte excepto en los comienzos del pensar occidental, en Parménides, y aquí sólo en perfiles velados.

Lo esencial en la figura de Zaratustra es que el maestro enseñe dos cosas que en sí mismas se pertenecen la una a la otra: el eterno retorno y el ultra-
hombre. Zaratustra es él mismo en cierto modo esta pertenencia mutua. 120
Según esta perspectiva, también él sigue siendo un enigma que a nosotros apenas nos ha sido dado ver aún.

«Eterno retorno de lo Mismo» es el nombre del ser del ente. «Ultrahombre» es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser.

¿De dónde procede la copertenencia de ser y esencia del hombre? ¿De qué modo se pertenecen el uno al otro si ni el ser es un artefacto del hombre ni el hombre es sólo un caso especial dentro de los límites del ente?

¿Se puede siquiera dilucidar la copertenencia de ser y esencia del hombre mientras el pensar esté aún pendiendo del concepto de hombre que ha estado vigente hasta ahora? Según éste es el *animal rationale*, el animal racional. ¿Es una casualidad o solamente un adorno poético el hecho de que los dos animales que acompañan a Zaratustra sean un águila y una serpiente, que *ellos* le digan quién debe llegar a ser para ser el que es? En la figura de los dos animales tiene que aparecer para el que piense la conjunción de orgullo y sagacidad. Pero hay que saber lo que Nietzsche piensa sobre ambos. En las notas que proceden de la época de la redacción de *Así hablaba Zaratustra* se dice:

«Me parece que *modestia* y *orgullo* se pertenecen mutuamente de un modo íntimo... Lo común 'en los dos casos' es la mirada fría, segura, que evalúa (WW XIV, p. 99).

En otro pasaje se dice:

«Se habla tan tontamente de *orgullo* – ¡y el cristianismo incluso lo ha hecho sentir como algo *pecaminoso*! La cosa es: el que *se exige algo grande y lo consigue* tiene que sentirse muy lejos de Aquellos que no hacen esto; esta *distancia* la interpretan estos otros como «opinión sobre uno mismo»; pero Aquel la conoce (la distancia) sólo como trabajo constante, guerra, victoria, de día y de noche: de todo esto los otros no saben nada» (*ibíd.* p. 101).

El águila: el más orgulloso de los animales; la serpiente: el más sagaz. 121
Y los dos ensamblados en el círculo en el que vibran, en el anillo que circunda su esencia; y que junta una vez más círculo y anillo uno dentro de otro.

El enigma sobre quién es Zaratustra como maestro del eterno retorno *y* del ultrahombre se nos hace visible en el aspecto de los dos animales. En este aspecto podemos fijar de un modo inmediato y con mayor facilidad lo que nuestra exposición ha intentado mostrar como lo digno de ser cuestionado: el respecto del ser con el ser vivo hombre:

«Y he aquí que un águila describía círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente no como una presa sino como una amiga, pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello.

'¡Son mis animales!', dijo Zaratustra y se alegró en su corazón».

NOTA SOBRE EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

Nietzsche mismo sabía que «el más abismático de sus pensamientos» seguía siendo un enigma. Tanto menos podemos nosotros pensar en resolver este enigma. Lo oscuro de este último pensamiento de la Metafísica occidental no debe llevarnos a rehuirlo con evasivas.

Evasivas hay en el fondo sólo dos:

O bien se dice que este pensamiento de Nietzsche es una especie de «mística» y no pertenece a los temas a los que se enfrenta el pensar.

O se dice que este pensamiento es ya muy antiguo. Que en el fondo es la representación cíclica de la historia del mundo, algo conocido desde hace ya mucho tiempo. Dentro de la Filosofía occidental se puede documentar por primera vez en Heráclito.

122 La segunda de estas informaciones, como todas las de su especie, no dice absolutamente nada. Porque ¿de qué nos sirve que sobre un pensamiento constatemos, por ejemplo, que «ya» se encuentra en Leibniz o incluso «ya» en Platón? ¿A qué viene este dato si deja lo pensado por Leibniz o por Platón en la misma oscuridad en la que estaba aquel pensamiento al que, con esta referencia histórica, damos por aclarado?

Por lo que hace a la primera evasiva, según la cual la idea nietzscheana del eterno retorno de lo Mismo es una fantasía mística, la época actual bien podría instruirnos con algo distinto; en el supuesto, bien es verdad, de que al pensar le esté determinado poner a la luz *la esencia* de la técnica moderna.

¿Qué otra cosa es la esencia del motor moderno sino *una* forma del eterno retorno de lo Mismo? Pero la esencia de esta máquina no es ni algo maquinal ni, en absoluto, algo mecánico. De igual modo, la idea de Nietzsche del eterno retorno de lo Mismo no se puede explicar en un sentido mecánico.

El hecho de que Nietzsche interprete y experiencie el más abismático de sus pensamientos a partir de lo dionisíaco habla sólo en favor de que él tuvo que pensar este pensamiento aún de un modo metafísico y sólo de este modo. Pero no habla en contra de que este pensamiento, el más abismático de todos, oculte algo no pensado que, al mismo tiempo, se cierra al pensar metafísico. (*Cfr.* la conferencia «¿Was heiβt Denken?» WS 51/52, 1954, aparecido en forma de libro en la editorial Niemeyer, Tübingen).

5. ¿Qué quiere decir pensar?

Llegaremos a aquello que quiere decir pensar si nosotros, por nuestra parte, 123
pensamos. Para que este intento tenga éxito tenemos que estar preparados para aprender el pensar.

Así que nos ponemos a aprender, ya estamos admitiendo que aún no somos capaces de pensar.

Pero el hombre pasa por ser aquel ser que puede pensar. Y pasa por esto a justo título. Porque el hombre es el ser viviente racional. Pero la razón, la *ratio*, se despliega en el pensar. Como ser viviente racional, el hombre tiene que poder pensar cuando quiera. Pero tal vez el hombre quiere pensar y no puede. En última instancia, con este querer pensar el hombre quiere demasiado y por ello puede demasiado poco.

El hombre puede pensar en tanto en cuanto tiene la posibilidad de ello. Ahora bien, esta posibilidad aún no nos garantiza que seamos capaces de tal cosa. Porque ser capaz de algo significa: admitir algo cabe nosotros según su esencia y estar cobijando de un modo insistente esta admisión. Pero nosotros únicamente somos capaces (*vermögen*) de aquello que nos gusta (*mögen*), de aquello a lo que estamos afectos en tanto que lo dejamos venir. En realidad nos gusta sólo aquello que de antemano, desde sí mismo, nos desea, y nos desea a nosotros en nuestra esencia en tanto que se inclina a ésta. Por esta inclinación, nuestra esencia está interpelada. La inclinación es exhortación. La exhortación nos interpela dirigiéndose a nuestra esencia, nos llama a salir a nuestra esencia y de este modo nos tiene (aguanta) en ésta. Tener (aguantar) significa propiamente cobijar. Pero lo que nos tiene en la esencia, nos tiene sólo mientras nosotros, desde nosotros, mantenemos (guardamos) por nuestra parte lo que nos tiene. Lo mantenemos si no lo dejamos salir de la memoria. La memoria es la coligación del pensar. ¿En vistas a qué? A aquello que nos tiene en la esencia en tanto que, al mismo
tiempo, cabe nosotros, es tomado en consideración. ¿Hasta qué punto lo 124
que nos tiene debe ser tomado en consideración? En la medida en que desde el origen es lo-que-hay-que-tomar-en-consideración. Si es tomado en consideración, entonces se le dispensa conmemoración. Salimos a su encuentro llevándole la conmemoración, porque, como exhortación de nuestra esencia, nos gusta.

Sólo si nos gusta aquello que, en sí mismo, es-lo-que-hay-que-tomar-en-consideración, sólo así somos capaces de pensar.

Para poder llegar a este pensar, tenemos, por nuestra parte, que aprender el pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que su hacer y dejar de hacer los hace corresponder con aquello que, en cada momento, le es exhortado en lo esencial. A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar.

Nuestra lengua, a lo que pertenece a la esencia del amigo y proviene de ella lo llama lo amistoso. Conforme a esto, ahora a lo que hay-que-considerar lo llamaremos lo que es de consideración. Todo lo que es de consideración da que pensar. Pero esta donación únicamente se da en la medida en que lo que es de consideración es ya desde sí mismo lo-que-hay-que-considerar. Por esto ahora, y en lo sucesivo, a lo que siempre da que pensar, porque dio que pensar antes, a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos lo preocupante.

¿Qué es lo que es lo preocupante? ¿En qué se manifiesta en nuestro tiempo, un tiempo que da que pensar?

Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más. Pero este proceso parece exigir más bien que el hombre actúe, en lugar de estar hablando en conferencias y congresos y de estar moviéndose en el mero imaginar lo que debería ser y el modo como debería ser hecho. En consecuencia falta acción y no falta en absoluto pensamiento.

Y sin embargo... es posible que hasta nuestros días, y desde hace siglos, el hombre haya estado actuando demasiado y pensando demasiado poco.

Pero cómo puede hoy sostener alguien que todavía no pensamos si
125 por todas partes está vivo el interés por la Filosofía, y es cada vez más activo, de tal modo que todo el mundo quiere saber qué pasa con la Filosofía.

Los filósofos son *los* pensadores. Se llaman así porque *el* pensar tiene lugar de un modo preferente en la Filosofía. Nadie negará que en nuestros días hay un interés por la Filosofía. Sin embargo, ¿existe hoy todavía algo por lo que el hombre no se interese, no se interese, queremos decir, del modo como el hombre de hoy entiende la palabra «interesarse»?

Inter-esse significa: estar en medio de y entre las cosas, estar en medio de una cosa y permanecer cabe ella. Ahora bien, para el interés de hoy vale sólo lo interesante. Esto es aquello que permite estar ya indiferente en el momento siguiente y pasar a estar liberado por otra cosa que le concierne a uno tan poco como lo anterior. Hoy en día pensamos a menudo que estamos haciendo un honor especial a algo cuando decimos que es interesante. En realidad, con este juicio se ha degradado lo interesante al nivel de lo indiferente para, acto seguido, arrumbarlo a lo aburrido.

El hecho de que mostremos interés por la Filosofía en modo alguno

testifica ya una disponibilidad para el pensar. Incluso el hecho de que a lo largo de años tengamos un trato insistente con tratados y obras de los grandes pensadores no proporciona garantía alguna de que pensemos, ni siquiera de que estemos dispuestos a aprender el pensar. El hecho de que nos ocupemos de la Filosofía puede incluso engañarnos con la pertinaz apariencia de que estamos pensando, porque, ¿no es cierto?, «estamos filosofando».

De todos modos, parece una presunción afirmar que todavía no pensamos. Ahora bien, la afirmación no dice esto. Dice: lo preocupante de nuestro tiempo –un tiempo que da que pensar– se muestra en que todavía no pensamos. En esta afirmación se señala el hecho de que se está mostrando lo preocupante. La afirmación en modo alguno se atreve a emitir el juicio despectivo de que por doquiera no reina más que la ausencia de pensamiento. La afirmación de que todavía no pensamos tampoco quiere marcar 126
con hierro candente una omisión. Lo preocupante es lo que da que pensar. Desde sí mismo nos interpela en vistas a que nos dirijamos a él, y además a que lo hagamos pensando. Lo que da que pensar no es en modo alguno algo que empecemos estableciendo nosotros. Nunca descansa sólo en el hecho de que nosotros lo representemos. Lo que da que pensar da, nos da que pensar. Da lo que tiene cabe sí. Tiene lo que él mismo es. Lo que desde sí da más que pensar, lo preocupante, tiene que mostrarse en el hecho de que nosotros aún no pensamos. ¿Qué dice esto ahora? Dice: todavía no hemos llegado propiamente a la región de aquello que, desde sí mismo, antes que todo lo demás y para todo lo demás, quisiera ser considerado. ¿Por qué no hemos llegado aún hasta aquí? ¿Tal vez porque nosotros, los humanos, todavía no nos dirigimos de un modo suficiente a aquello que ha sido y sigue siendo lo que-da-que-pensar? En este caso, el hecho de que todavía no pensemos, sería sólo un descuido, una negligencia por parte del ser humano. Entonces a esta falta se le debería poder poner remedio de un modo humano, por medio de unas medidas adecuadas que se aplicaran al ser humano.

Sin embargo, el hecho de que todavía no pensemos, en modo alguno se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que, desde sí mismo, quisiera que se lo tomara en consideración. El hecho de que todavía no pensemos proviene más bien de que esto que está por pensar le da la espalda al hombre, incluso más, que hace ya tiempo que le está dando la espalda.

Inmediatamente vamos a querer saber cuándo y de qué modo ocurrió este dar la espalda al que nos hemos referido aquí. Antes preguntaremos, y de un modo aún más ansioso, cómo podremos saber algo de un acontecimiento como éste. Las preguntas de este tipo se agolpan cuando, en relación a lo preocupante, llegamos a afirmar incluso esto:

Lo que propiamente nos da que pensar no le ha dado la espalda al hombre en un momento u otro de un tiempo datable históricamente, sino que lo que está por-pensar se mantiene desde siempre en este dar la espalda.
127 Ahora bien, dar la espalda es algo que sólo acaece de un modo propio allí donde ya ha ocurrido un dirigirse a. Si lo preocupante se mantiene en un dar la espalda, entonces esto acontece ya en, y sólo dentro de, su dirigirse a; es decir, acontece de un modo tal que esto ya ha dado que pensar. Lo que está por-pensar, por mucho que le dé la espalda al hombre, ya se ha exhortado a la esencia del hombre. Por esto el hombre de nuestra historia acontecida ha pensado ya siempre de un modo esencial. Ha pensado incluso lo más profundo. A este pensar le está confiado lo que está por-pensar, si bien de una manera extraña. Porque hasta ahora el pensar no considera en absoluto este hecho: lo que está por-pensar, a pesar de todo, se retira; ni considera tampoco en qué medida se retira.

Pero ¿de qué estamos hablando? Lo que hemos dicho, ¿no es únicamente una sarta de afirmaciones vacías? ¿Dónde están las pruebas? Lo que hemos traído a colación, ¿tiene que ver todavía lo más mínimo con la ciencia? Será bueno que, durante todo el tiempo que podamos, nos mantengamos en esta actitud defensiva en relación con lo dicho. Porque sólo así mantendremos la distancia necesaria para un posible impulso desde el cual tal vez uno u otro logrará el salto que le lleve a pensar lo preocupante.

Porque es verdad: lo dicho hasta ahora, y toda la dilucidación que sigue, no tiene nada que ver con la ciencia, y ello precisamente cuando la dilucidación podría ser un pensar. El fundamento de este estado de cosas está en que la ciencia no piensa. No piensa porque, según el modo de su proceder y de los medios de los que se vale, no puede pensar nunca; pensar, según el modo de los pensadores. El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* no es una carencia sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en aquélla. La ciencia no piensa. Para el modo habitual de representarse las cosas, ésta es una proposición chocante.
128 Dejemos a la proposición su carácter chocante, aun cuando le siga esta proposición: que la ciencia, como todo hacer y dejar de hacer del hombre, está encomendada al pensar. Ahora bien, la relación entre la ciencia y el pensar sólo es auténtica y fructífera si el abismo que hay entre las ciencias y el pensar se hace visible, y además como un abismo sobre el que no se puede tender ningún puente. Desde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo el salto. El lugar al que éste nos lleva no es sólo el otro lado sino una localidad completamente distinta. Lo que se abre con ella no se deja nunca demostrar, si demostrar significa esto: deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones. Aquel que a lo que sólo se manifiesta en tanto que

aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo, aquel que esto sólo lo quiere demostrar y sólo lo quiere ver demostrado, éste en modo alguno juzgará según un módulo superior y riguroso de saber. Sólo *calcula* con un módulo, y además con un módulo inadecuado. Porque a lo que sólo da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento, a esto sólo podemos corresponder señalándolo y, con ello, encomendándonos nosotros mismos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde siempre y para siempre, *da* que pensar al hombre. Demostrar, es decir, deducir de presupuestos adecuados, se puede demostrar todo. Pero señalar, franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas pocas cosas además raras veces.

Lo preocupante, en este tiempo nuestro que da que pensar, se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no pensamos porque lo que está por-pensar le da la espalda al hombre, y en modo alguno sólo porque el hombre no se dirija de un modo suficiente a aquello que está por pensar. Lo por-pensar le da la espalda al hombre. Se retira de él reservándose en relación con él. Pero lo reservado (*Vorenthalten*) nos está ya siempre pre-
sentado. Lo que se retira según el modo del reservarse no desaparece. Pero 129
¿de qué modo podemos saber algo, aunque sea lo más mínimo, de aquello que se retira de esta manera? ¿Cómo podemos llegar siquiera a nombrarlo? Lo que se retira, rehúsa el advenimiento. Pero... retirarse no es lo mismo que nada. Retirada es aquí reserva y como tal... acaecimiento propio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte. A lo que nos afecta de lo real nos gusta considerarlo como lo que constituye la realidad de lo real. Pero precisamente la afección que tiene lugar por obra de lo real puede encerrar al hombre aislándolo de lo que le concierne, que le concierne de un modo ciertamente enigmático: el de concernirle escapándosele al retirarse. La retirada, el retirarse de lo que está por-pensar, podría, por esto, como acaecimiento propio, ser ahora más presente que todo lo actual.

Ciertamente, lo que se retira de nosotros del modo como hemos dicho se marcha de nosotros. Pero en esto justamente tira con él de nosotros y, a su modo, nos atrae. Lo que se retira parece estar totalmente ausente. Pero esta apariencia engaña. Lo que se retira está presente, y lo hace de modo que nos atrae, tanto si nos percatamos de ello de inmediato como si no nos damos cuenta para nada. Lo que nos atrae ya ha concedido advenimiento. Cuando conseguimos estar en el tirón de la retirada, estamos ya en la línea que nos lleva a aquello que nos atrae retirándose.

Pero si nosotros, como aquellos que han sido atraídos así, estamos en

la línea que nos lleva a... aquello que tira de nosotros, entonces nuestra esencia está ya marcada por éste «en la línea que lleva a...». Como los que están marcados así, nosotros mismos señalamos a lo que se retira. Nosotros sólo somos nosotros mismos y sólo somos los que somos señalando lo que se retira. Este señalar es nuestra esencia. Somos mostrando lo que se retira. En tanto que el que muestra en esta dirección, el hombre *es* el que muestra. Y no es que el hombre sea primero hombre y luego, además, y tal
130 vez de un modo ocasional, sea uno que muestra, sino que: arrastrado a lo que se retira, en la línea que lleva hacia éste y, con ello, mostrando en dirección a la retirada, es ante todo como el hombre es hombre. Su esencia descansa en ser uno que muestra.

A lo que en sí, según su constitución más propia, es algo que señala, lo llamamos un signo. Arrastrado en la línea que lleva a lo que se retira, el hombre *es* un signo.

Sin embargo, como este signo señala hacia algo que se retira, este señalar no puede interpretar de un modo inmediato lo que se retira. De este modo este signo queda sin interpretación.

Hölderlin dice en un esbozo de himno:

«Un signo somos, sin interpretación
sin dolor estamos nosotros y casi
hemos perdido la lengua en lo extraño».

Los esbozos del himno, junto con títulos como *La serpiente*, *La ninfa*, *El signo*, llevan también el título de *Mnemosyne*. Esta palabra griega la podemos traducir a esta palabra alemana nuestra: *Gedächtnis* (memoria). Nuestra lengua dice: *das Gedächtnis*. Pero dice también: *die Erkenntnis* (el conocimiento), dice *die Befugnis* (la autorización) y, de nuevo, *das Begräbnis* (el entierro), *das Geschehnis* (el acontecimiento). Kant, en su lenguaje, dice tanto *die Erkentnis* (en femenino) como *das Erkentnis* (en neutro), y a menudo un término está muy cerca del otro. De ahí que nosotros, sin violentar la palabra, en correspondencia con el femenino griego podamos traducir Μνημοσύνη por: *die Gedächtnis,* «la memoria».

Y es que en Hölderlin la palabra griega Μνημοσύνη es el nombre de una titánida. Es la hija del cielo y de la tierra. Mnemosyne, como amada de Zeus, en nueve noches se convierte en la madre de las musas. El juego y la danza, el canto y el poema, pertenecen al seno de Mnemosyne, a la memoria. Es evidente que esta palabra es aquí el nombre de algo más que aquella facultad de la que habla la Psicología, la facultad de guardar lo pasado en la representación. La palabra memoria piensa en lo pensado. Pero el nombre
131 de la madre de las musas no quiere decir «memoria» como un pensamiento cualquiera, referido a cualquier cosa pensable. Memoria aquí es la coligación

del pensar que permanece reunido en vistas a aquello que de antemano ya está pensado porque quiere siempre ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa. Memoria es la coligación de la conmemoración de aquello-que-hay-que-tomar-en-consideración antes que todo lo demás. Esta coligación alberga cabe sí y oculta en sí aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano; en relación con todo aquello que esencia y se exhorta como esenciando y habiendo esenciado. Memoria, como coligada conmemoración de lo que está por-pensar, es la fuente del poetizar. Según esto la esencia de la poesía descansa en el pensar. Esto es lo que nos dice el mito, es decir, la leyenda. Su decir se llama lo más antiguo, no sólo porque, según el cómputo del tiempo, es el primero sino porque, por su esencia, es, desde siempre y para siempre, lo más digno de ser pensado. No hay duda, mientras nos representemos el pensar según *las* informaciones que sobre él nos da la Lógica, mientras no tomemos en serio que la Lógica se ha fijado ya en un determinado modo del pensar, mientras ocurra esto, no podremos reparar en que el poetizar descansa en la conmemoración; ni podremos darnos cuenta nunca de hasta qué punto esto es así.

Todo lo poetizado ha surgido de la atención fervorosa de la conmemoración. Bajo el título de *Mnemosyne* dice Hölderlin:

«Un signo somos nosotros, sin interpretación...»

¿Quiénes son «nosotros»? Nosotros los hombres de hoy, los hombres de un hoy que hace tiempo que dura y que durará todavía mucho tiempo, en una duración para la que jamás ningún cómputo temporal de la historia podrá aportar medida alguna. En el mismo himno *Mnemosyne* se dice: «Largo es / el tiempo»; es decir, aquel en el que nosotros somos un signo sin interpretación. ¿No da bastante que pensar esto de que seamos un signo, y concretamente un signo sin interpretación? Quizás lo que Hölderlin dice en estas y en las siguientes palabras pertenece a aquello en lo que se nos muestra lo preocupante, al hecho de que todavía no pensemos. Pero el hecho de que todavía no pensemos, ¿descansa en el hecho de que seamos 132
un signo sin interpretación y estemos sin dolor, o bien somos un signo sin interpretación y estamos sin dolor en la medida en que todavía no pensamos? Si fuera esto último, entonces el pensamiento sería aquello por medio de lo cual, y sólo por medio de lo cual, se les regalaría a los mortales el dolor y se le daría una interpretación al signo que los mortales son. Entonces un pensar así empezaría por trasladarnos a una interlocución con el poetizar del poeta, un poetizar cuyo decir, como ningún otro, busca su eco en el pensar. Si nos atrevemos a ir a buscar la palabra poética de Hölderlin y a llevarla a la región del pensar, entonces, sin duda alguna, debemos guardarnos de equiparar de un modo irreflexivo lo que Hölderlin

dice poéticamente con aquello que nosotros nos disponemos a pensar. Lo dicho poetizando y lo dicho pensando no son nunca lo mismo. Pero lo uno y lo otro pueden, de distintas maneras, decir lo mismo. Pero esto sólo se consigue si se abre de un modo claro y decidido el abismo que hay entre poetizar y pensar. Esto ocurre siempre que el poetizar es alto y el pensar es profundo. También esto lo sabía Hölderlin. Tomamos su saber de las dos estrofas que llevan por título:

Sócrates y Alcibíades

«¿Por qué, Sócrates santo, estás agasajando
a este muchacho siempre? ¿Nada más grande conoces?
¿Por qué con amor,
como a dioses, lo miran tus ojos?

La respuesta la da la segunda estrofa.

«Quien pensó lo más profundo, éste ama lo más vivo;
excelsa juventud comprende quien el mundo miró
y los sabios se inclinan
a menudo, al fin, hacia lo bello».

A nosotros nos concierne el verso:

133 «Quien pensó lo más profundo, éste ama lo más vivo».

Sin embargo, al oír este verso, pasamos por alto con excesiva facilidad las palabras que propiamente dicen, y por tanto las palabras que llevan el peso del mismo. Las palabras que dicen son los verbos. Oiremos lo verbal de este modo si de una manera inhabitual en relación con el modo al que tenemos habituado nuestro oído, acentuamos de otra forma:

«Quien p e n s ó lo más profundo, éste a m a lo más vivo».

La estrecha contigüidad de los dos verbos «pensado» y «ama» forma el centro del verso. Según esto el amor se funda en el hecho de que hayamos pensado lo más profundo. Un haber-pensado como éste procede presumiblemente de aquella memoria en cuyo pensar descansa incluso el poetizar, y con él todo arte. Pero entonces, ¿qué quiere decir «pensar»? Lo que quiere decir, por ejemplo, nadar no lo aprenderemos jamás por medio de un tratado sobre la natación. Lo que quiere decir nadar nos lo dice el salto en el río. Es sólo de este modo como conocemos el elemento en el que

tiene que moverse el nadar. Pero ¿cuál es el elemento en el que se mueve el pensar?

En el supuesto de que la afirmación de que todavía no pensamos sea verdadera, ella dice también que nuestro pensar aún no se mueve propiamente en su elemento propio, y ello porque lo que está por-pensar se nos retira. Lo que se nos reserva de este modo y que, por ello, permanece no pensado, no podemos, desde nosotros mismos, forzarlo al advenimiento, aun en el caso favorable de que pensáramos ya de antemano y de un modo claro en dirección a lo que se nos reserva.

De este modo sólo nos queda una cosa, a saber, esperar hasta que lo que está por-pensar nos dirija su exhortación. Pero *esperar* no significa aquí en modo alguno que de momento pospongamos el pensar. Esperar significa aquí estar al acecho –y esto en el seno de lo ya pensado– de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado. Con una espera así, pensando, estamos ya andando por el camino que lleva a lo por-pensar. En este caminar podríamos extraviarnos. Sin embargo seguiría siendo un 134
caminar orientado sólo a responder a aquello que hay que tomar en consideración.

Pero ¿en qué vamos a conocer aquello que, antes que ninguna otra cosa, está dando que pensar al hombre desde siempre? ¿Cómo se nos puede mostrar lo preocupante? Se dijo: lo preocupante, en un tiempo como el nuestro, que da que pensar, se muestra en que todavía no pensamos, todavía no pensamos correspondiendo propiamente a lo preocupante (lo que más da que pensar). Hasta ahora no hemos entrado en la esencia propia del pensar para habitar allí. En este sentido todavía no estamos pensando propiamente. Pero esto dice precisamente lo siguiente: nosotros ya pensamos, sin embargo, a pesar de toda la Lógica, todavía no estamos familiarizados con el elemento en el que el pensar propiamente piensa. Por esto todavía no sabemos de un modo suficiente en qué elemento se mueve ya el pensar hasta ahora vigente en la medida en que es un pensar. Hasta hoy el rasgo fundamental del pensar ha sido la percepción. A la facultad de percibir se la llama la razón.

¿Qué percibe la razón? ¿En qué elemento reside el percibir, de modo que, por ello, acontece un pensar? Percibir es la traducción de la palabra griega νοεῖν, que significa: darse cuenta de algo presente; dándose cuenta de ello, tomarlo delante y aceptarlo como presente. Este percibir que toma delante es un pre-sentar en el sentido simple, amplio y a la vez esencial de dejar que lo presente esté ante nosotros, erguido y extendido, tal como él está, erguido y extendido.

Aquel que, entre los primeros pensadores griegos, determina de un modo decisivo la esencia de lo que ha sido hasta ahora el pensar occidental, cuando trata del pensar, sin embargo, no se fija en absoluto de un modo

exclusivo, y nunca en primer lugar, en aquello que a nosotros nos gustaría llamar el mero pensar. Esta determinación de la esencia del pensar descansa más bien en el hecho de que su esencia quede determinada a partir de aquello que el pensar percibe como percibir, a saber, el ente en su ser.

Parménides dice (Fragmento VIII, 34/36):

135 ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν

> «Pero una misma cosa es el percibir y aquello por lo cual el percibir.
> Porque sin el ser del ente, en el cual esto (es decir, el percibir) está
> en tanto que lo dicho
> no encontrarás el percibir».

De estas palabras de Parménides sale con claridad a la luz lo siguiente: el pensar recibe su esencia como percibir a partir del ser del ente. Pero ¿qué significa aquí para los griegos, y luego para todo el pensar occidental hasta este momento: ser del ente? La respuesta a esta pregunta, hasta ahora no planteada –por demasiado simple–, es: ser del ente quiere decir: presencia de lo presente. La respuesta es un salto a la oscuridad.

Lo que el pensar percibe como percibir es lo presente en su presencia. De ella toma el pensar la medida para su esencia como percibir. En consecuencia, el pensar es aquella presentación de lo presente, la cual nos a-porta lo presente en su presencia y con ello lo pone ante nosotros para que estemos ante lo presente y, dentro de los límites de él, podamos resistir este estar. En tanto que presentación, el pensar aporta lo presente llevándolo a la relación que tiene con nosotros, lo restablece refiriéndolo a nosotros. La presentación es por ello re-presentación. La palabra *repraesentatio* es luego el nombre corriente para representar.

El rasgo fundamental del pensar hasta ahora vigente ha sido el representar. Según la antigua doctrina del pensar, esta representación se cumplimenta en el λόγος, que es una palabra que aquí significa enunciado, juicio. La doctrina del pensar, del λόγος, se llama por esto Lógica. Kant toma de un modo simple la caracterización tradicional del pensar como
136 representar cuando al acto fundamental del pensar, el juicio, lo determina como la representación de una representación del objeto (*Kritik der reinen Vernunft*. A.68. B.93). Si, por ejemplo, emitimos el juicio «este camino es pedregoso», entonces, en el juicio, la representación del objeto, es decir, del camino, se representa a su vez, a saber, como pedregoso.

El rasgo fundamental del pensar es el representar. En el representar se despliega el percibir. El representar mismo es re-presentación (poner-

delante). Pero ¿por qué el pensar descansa en el percibir? ¿por qué el percibir se despliega en el representar? ¿por qué el representar es re-presentación?

La Filosofía procede como si aquí, por ningún lado, no hubiera nada que preguntar.

Pero el hecho de que hasta ahora el pensar descanse en el representar, y el representar en la re-presentación (en el poner delante), esto tiene un provenir lejano. Éste se oculta en un acaecimiento propio que pasa inadvertido: el ser del ente aparece en el comienzo de la historia acontecida de Occidente –aparece para el curso entero de esta historia– como presencia. Este aparecer del ser como estar presente de lo presente es él mismo *el* comienzo de la historia acontecida de Occidente, en el supuesto de que nos representemos la historia acontecida no sólo según los acontecimientos sino que antes pensemos según aquello que, a través de la historia, está enviado de antemano, y lo está gobernando todo lo que acontece.

Ser quiere decir estar presente. Este rasgo fundamental del ser, que se dice pronto, el estar presente, se hace sin embargo misterioso en el momento en que despertamos y consideramos adónde aquello que nosotros llamamos presencia remite nuestro pensar.

Lo presente es lo que mora y perdura, y que esencia en dirección al desocultamiento y dentro de él. El estar presente acaece de un modo propio sólo donde prevalece ya el estado-de-desocultamiento. Pero lo presente, en tanto que mora y perdura entrando en el estado-de-desocultamiento, es presente.

De ahí que al estar presente no sólo le pertenezca el estado-de-desocultamiento sino el presente. Este presente que prevalece en el estar
presente es un carácter del tiempo. Pero la esencia de éste no se deja nunca 137
aprehender por medio del concepto de tiempo heredado de la tradición.

En el ser, que ha aparecido como estar presente queda, sin embargo, no pensado el estado-de-desocultamiento que allí prevalece, del mismo modo como la esencia de presente y tiempo que prevalece allí. Presumiblemente, estado de desocultamiento y presente, como esencia del tiempo, se pertenecen el uno al otro. En la medida en que percibimos el ente en su ser, en la medida en que –para decirlo en el lenguaje moderno– representamos los objetos en su objetualidad, estamos ya pensando. De esta manera estamos pensando ya desde hace tiempo. Sin embargo, a pesar de esto, todavía no estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia.

El provenir esencial del ser del ente no está pensado. Lo que propiamente está por pensar queda reservado. Todavía *no* se ha convertido en digno de ser pensado por nosotros. Por esto nuestro pensar aún no ha llegado propiamente a su elemento. Todavía no pensamos de un modo propio. Por esto nos *preguntamos*: ¿qué quiere decir pensar?

6. Construir, habitar, pensar

En lo que sigue intentamos pensar sobre el habitar y el construir. Este 139
pensar sobre el construir no tiene la pretensión de encontrar ideas sobre la construcción, ni menos dar reglas sobre cómo construir. Este ensayo de pensamiento no presenta en absoluto el construir a partir de la arquitectura ni de la técnica sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que *es*.

Nos preguntamos:

1º ¿Qué es habitar?

2º ¿En qué medida el construir pertenece al habitar?

I

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquél, el habitar, como meta. Sin embargo, no todas las construcciones son moradas. Un puente y el edificio de un aeropuerto; un estadio y una central energética; una estación y una autopista; el muro de contención de una presa y la nave de un mercado son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, las construcciones mencionadas están en la región de nuestro habitar. Ésta va más allá de esas construcciones; por otro lado, sin embargo, no se limita a la vivienda. Para el camionero la autopista es su casa, pero no tiene allí su alojamiento; para una obrera de una fábrica de hilados, ésta es su casa, pero no tiene allí su vivienda; el ingeniero que dirige una central energética está allí en casa, sin embargo no habita allí. Estas construcciones albergan al hombre. Él mora en ellas, y sin embargo no habita en ellas, si habitar significa únicamente tener alojamiento. En la actual falta de viviendas, tener donde alojarse es ciertamente algo tranquilizador y reconfortante; las construcciones destinadas a servir de vivienda proporcionan ciertamente alojamiento; hoy en día pueden incluso tener una buena distribución, facilitar la vida práctica, tener
precios asequibles, estar abiertas al aire, la luz y el sol; pero: ¿albergan ya 140
en sí la garantía de que acontezca un *habitar*? Por otra parte, sin embargo, aquellas construcciones que no son viviendas no dejan de estar determinadas a partir del habitar en la medida en que sirven al habitar de

los hombres. Así pues, el habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir. Habitar y construir están el uno con respecto al otro en la relación de fin a medio. Ahora bien, mientras únicamente pensemos esto estamos tomando el habitar y el construir como dos actividades separadas, y en esto estamos representando algo que es correcto. Sin embargo, al mismo tiempo, con el esquema medio-fin estamos desfigurando las relaciones esenciales. Porque construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar. ¿Quién nos dice esto? ¿Quién es que puede darnos una medida con la cual podamos medir de un cabo al otro la esencia de habitar y construir? La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfrenada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera *él* el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de *esta* relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño. El hecho de que nos preocupemos por la corrección en el hablar está bien, sin embargo no sirve para nada mientras el lenguaje siga sirviendo únicamente como un medio para expresarnos. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos traer, desde nosotros, *al* hablar, el lenguaje es la suprema y la que, en todas partes, es la primera.

¿Qué significa entonces construir? La palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buan*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir. El significado propio del verbo *bauen* (construir), es decir, habitar, lo hemos perdido. Una huella escondida ha quedado en la
141 palabra *Nachbar* (vecino). El *Nachbar* es el *Nachgebur*, el *Nachgebauer*, aquel que habita en la proximidad. Los verbos *buri, büren, beuren, beuron* significan todos el habitar, el habitat. Ahora bien, la antigua palabra *buan*, ciertamente, no dice sólo que construir sea propiamente habitar, sino que a la vez nos hace una seña sobre cómo debemos pensar el habitar que ella nombra. Cuando hablamos de morar, nos representamos generalmente una forma de conducta que el hombre lleva a cabo junto con otras muchas. Trabajamos aquí y habitamos allí. No sólo habitamos, esto sería casi la inactividad; tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos y estando de camino habitamos, ahora aquí, ahora allí. Construir (*bauen*) significa originariamente habitar. Allí donde la palabra construir habla todavía de un modo originario dice al mismo tiempo *hasta dónde* llega la esencia del habitar. *Bauen, buan, bhu, beo* es nuestra palabra *bin* (soy) en las formas *ich bin, du bist* (yo soy, tú eres), la forma de imperativo *bis, sei,* (sé). Entonces ¿qué significa *ich bin* (yo soy)? La antigua palabra *bauen*, con la cual tiene que ver *bin*, contesta: *ich*

bin, du bist quiere decir: yo habito tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* en la medida en que *habita*; la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña. Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. La construcción de buques y de templos, en cambio, produce en cierto modo ella misma su obra. El construir (*Bauen*) aquí, a diferencia del cuidar, es un erigir. Los dos modos del construir –construir como cuidar, en latín *collere, cultura*; y construir como levantar edificios, *aedificare*– están incluidos en el propio construir, habitar. El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo «habitual». De ahí que se retire 142
detrás de las múltiples maneras en las que se cumplimenta el habitar, detrás de las actividades del cuidar y edificar. Luego estas actividades reivindican el nombre de construir y con él la cosa que este nombre designa. El sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido.

Este acontecimiento parece al principio como si fuera un simple proceso dentro del cambio semántico que tiene lugar únicamente en las palabras. Sin embargo, en realidad se oculta ahí algo decisivo, a saber: el habitar no es experienciado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.

Sin embargo, el hecho de que el lenguaje, por así decirlo, retire al significado propio de la palabra construir, el habitar, testifica lo originario de estos significados; porque en las palabras esenciales del lenguaje, lo que éstas dicen propiamente cae fácilmente en el olvido a expensas de lo que ellas mientan en primer plano. El misterio de este proceso es algo que el hombre apenas ha considerado aún. El lenguaje le retira al hombre lo que aquél, en su decir, tiene de simple y grande. Pero no por ello enmudece la exhortación inicial del lenguaje; simplemente guarda silencio. El hombre, no obstante, deja de prestar atención a este silencio.

Pero si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas:

1º Construir es propiamente habitar.

2º El habitar es la manera como los mortales son en la tierra.

3º El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios.

Si pensamos estas tres cosas, percibiremos una seña y observaremos esto: lo que sea en su esencia construir edificios es algo sobre lo que no 143

podemos *preguntar* ni siquiera de un modo suficiente, y no hablemos de decidirlo de un modo adecuado a la cuestión, mientras no pensemos que todo construir es en sí un habitar. No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos *los que habitan*. Pero ¿en qué consiste la esencia del habitar? Escuchemos una vez más la exhortación del lenguaje: el antiguo sajón *wuon* y el gótico *wunian* significan, al igual que la antigua palabra *bauen*, el permanecer, el residir. Pero la palabra gótica *wunian* dice de un modo más claro cómo se experiencia este permanecer. *Wunian* significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (*Friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza; preservado de..., es decir, cuidado. *Freien* (liberar) significa propiamente cuidar. El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Ésta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.

Pero «en la tierra» significa «bajo el cielo». Ambas cosas *co-significan* «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de los hombres». Desde una unidad *originaria* pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales– a una unidad.

La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales. Cuando decimos tierra, estamos pensando ya con ella los otros Tres, pero, no obstante, no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

144 El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter. Cuando decimos cielo, estamos pensando con él los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento. Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte *como* muerte. Sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos. Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Esta unidad de ellos la llamamos la *Cuaternidad*. Los mortales *están* en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habita es así cuádruple.

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra –*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, 145
no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites.

Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo.

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado.

Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia –ser capaces de la muerte como muerte– al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. Conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía; tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin.

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. Lo que se toma en custodia tiene que ser albergado. Pero, si el habitar cuida la Cuaternidad ¿dónde guarda (en verdad) aquél su propia esencia? ¿cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas.

146 Pero el residir cabe las cosas no es algo que esté simplemente añadido como un quinto elemento al carácter cuádruple del cuidar del que hemos hablado; al contrario: el residir cabe las cosas es la única manera como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad. El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la Cuaternidad *sólo cuando* ellas mismas, *en tanto que* cosas, son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar y el erigir es el construir en el sentido estricto. El *habitar*, en la medida en que guarda (en verdad) a la Cuaternidad en las cosas, es, en tanto que este guardar (en verdad), *un construir*. Con ello se nos ha puesto en camino de la segunda pregunta:

II

¿En qué medida pertenece el habitar al construir?

La contestación a esta pregunta dilucida lo que es propiamente el construir pensado desde la esencia del habitar. Nos limitamos al construir en el sentido de edificar cosas y preguntamos: ¿qué es una cosa construida? Sirva como ejemplo para nuestra reflexión un puente.

El puente se tiende «ligero y fuerte» por encima de la corriente. No junta sólo dos orillas ya existentes. Es pasando por el puente como aparecen las orillas en tanto que orillas. El puente es propiamente lo que deja que una yazga frente a la otra. Es por el puente por el que el otro lado se opone al primero. Las orillas tampoco discurren a lo largo de la corriente como franjas fronterizas indiferentes de la tierra firme. El puente, con las orillas, lleva a la corriente las dos extensiones de paisaje que se encuentran detrás de estas orillas. Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una vecindad recíproca. El puente *coliga* la tierra como paisaje en torno a la corriente. De
147 este modo conduce a ésta por las vegas. Los pilares del puente, que descansan en el lecho del río, aguantan el impulso de los arcos que dejan seguir su camino a las aguas de la corriente. Tanto si las aguas avanzan tranquilas y alegres, como si las lluvias del cielo, en las tormentas, o en el deshielo, se precipitan en olas furiosas contra los arcos, el puente está preparado para los tiempos del cielo y la esencia tornadiza de éstos. Incluso allí donde el puente cubre el río, él mantiene la corriente dirigida al cielo, recibiéndola por unos momentos en el vano de sus arcos y soltándola de nuevo.

El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los mortales su camino, para que vayan de un país a otro, a pie, en tren o en coche. Los puentes conducen de distintas maneras. El puente de la

ciudad lleva del recinto del castillo a la plaza de la catedral; el puente de la cabeza de distrito, atravesando el río, lleva a los coches y las caballerías enganchadas a ellos a los pueblos de los alrededores. El viejo puente de piedra que, sin casi hacerse notar, cruza el pequeño riachuelo es el camino por el que pasa el carro de la cosecha, desde los campos al pueblo; lleva a la carreta de madera desde el sendero a la carretera. El puente que atraviesa la autopista está conectado a la red de líneas de larga distancia, una red establecida según cálculos y que debe lograr la mayor velocidad posible. Siempre, y cada vez de un modo distinto, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres, para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado. El puente, en arcos pequeños o grandes, atraviesa río y barranco –tanto si los mortales prestan atención a lo superador del camino por él abierto como si se olvidan de él– para que, siempre ya de camino al último puente, en el fondo aspiren a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo se pongan ante la salvación de lo divino. El puente *reúne*, como el paso que se lanza al otro lado, llevando ante los divinos. Tanto si la presencia de éstos está considerada de propio y *agradecido* de un modo visible, en la figura del santo del puente, como si queda ignorada o incluso arrumbada.

El puente *coliga* según *su* manera cabe sí tierra y cielo, los divinos y 148
los mortales.

Según una vieja palabra de nuestra lengua, a la coligación se la llama *thing*. El puente es una cosa y lo es *en tanto que* la coligación de la Cuaternidad que hemos caracterizado antes. Se piensa, ciertamente, que el puente, ante todo y en su ser propio, es *sin más* un puente. Y que luego, de un modo ocasional, podrá expresar además distintas cosas. Como tal expresión, se dice, se convierte en símbolo, en ejemplo de todo lo que antes se ha nombrado. Pero el puente, si es un auténtico puente, no es nunca primero puente sin más y luego un símbolo. Y del mismo modo tampoco es de antemano sólo un símbolo en el sentido de que exprese algo que, tomado de un modo estricto, no pertenece a él. Si tomamos el puente en sentido estricto, aquél no se muestra nunca como expresión. El puente es una cosa y *sólo esto*. ¿Sólo? En tanto que esta cosa, coliga la Cuaternidad.

Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa de un modo *demasiado pobre*. En el curso del pensar occidental esto tuvo como consecuencia que a la cosa se la representara como un ignotum X afectado por propiedades percibibles. Visto desde esta perspectiva, todo aquello *que pertenece ya a la esencia coligante de esta cosa* nos parece, ciertamente, como un aditamento introducido posteriormente por la interpretación. Sin embargo, el puente no sería nunca un puente sin más si no fuera una cosa.

El puente es, ciertamente, una cosa de un tipo *propio*, porque coliga la Cuaternidad de *tal* modo que otorga (hace sitio a) una *plaza*. Pero sólo aquello que *en sí mismo* es un *lugar* puede abrir un espacio a una plaza. El lugar no está presente ya antes del puente. Es cierto que antes de que esté puesto el puente, a lo largo de la corriente hay muchos sitios que pueden ser ocupados por algo. De entre ellos uno se da como un lugar, y esto ocurre *por el puente*. De este modo, pues, no es el puente el que primero viene a estar en un lugar, sino que por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar. El puente es una cosa, coliga la Cuaternidad, pero coliga en el modo del otorgar (hacer sitio a) a la Cuaternidad una plaza. Desde esta plaza se
149 determinan plazas de pueblos y caminos por los que a un espacio se le hace espacio.

Las cosas que son lugares de este modo, y sólo ellas, otorgan cada vez espacios. Lo que esta palabra *Raum* (espacio) nombra lo dice su viejo significado: *raum, rum* quiere decir lugar franqueado para población y campamento.

Un espacio es algo aviado (espaciado), algo a lo que se le ha franqueado espacio, o sea dentro de una frontera, en griego πέρας. La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo *comienza a ser lo que es* (comienza su esencia). Para esto está el concepto: ὁρισμός, es decir, frontera. Espacio es esencialmente lo aviado (aquello a lo que se ha hecho espacio), lo que se ha dejado entrar en sus fronteras. Lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente. *De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde «el» espacio.*

A las cosas que, como lugares, otorgan plaza las llamaremos ahora, anticipando lo que diremos luego, construcciones. Se llaman así porque están pro-ducidas por el construir que erige. Pero qué tipo de producir tiene que ser este construir es algo que experienciaremos sólo si primero consideramos la esencia de aquellas cosas que, desde sí mismas, exigen para su producción el construir como pro-ducir. Estas cosas son lugares que otorgan plaza a la Cuaternidad, una plaza que avía siempre un espacio. En la esencia de estas cosas como lugares está el respecto de lugar y espacio, pero está también la referencia del espacio al hombre que reside cabe el lugar. Por esto vamos a intentar ahora aclarar la esencia de estas cosas que llamamos construcciones considerando brevemente lo que sigue.

Primero: ¿en qué referencia están lugar y espacio?, y luego: ¿cuál es la relación entre hombre y espacio?

El puente es un lugar. Como tal cosa otorga un espacio en el que están
150 admitidos tierra y cielo, los divinos y los mortales. El espacio otorgado por el puente (al que el puente ha hecho sitio) contiene distintas plazas, más

cercanas o más lejanas al puente. Pero estas plazas se dejan estimar ahora como meros sitios entre los cuales hay una distancia medible; una distancia, en griego στάδιον, es siempre algo a lo que se ha aviado (se ha hecho espacio), y esto por meros emplazamientos. Aquello que los sitios han aviado es un espacio de un determinado tipo. Es, en tanto que distancia, lo que la misma palabra *stadion* nos dice en latín: un spatium, un espacio intermedio. De este modo, cercanía y lejanía entre hombres y cosas pueden convertirse en meros alejamientos, en distancias del espacio intermedio. En un espacio que está representado sólo como *spatium* el puente aparece ahora como un mero algo que está en un emplazamiento, el cual siempre puede estar ocupado por algo distinto o reemplazado por una marca. No sólo eso, desde el espacio como espacio intermedio se pueden sacar las simples extensiones según altura, anchura y profundidad. Esto, abstraído así, en latín *abstractum*, lo representamos como la pura posibilidad de las tres dimensiones. Pero lo que esta pluralidad avía no se determina ya por distancias, no es ya ningún *spatium*, sino sólo *extensio*, extensión. El espacio como *extensio* puede ser objeto de otra abstracción, a saber, puede ser abstraído a relaciones analítico-algebraicas. Lo que éstas avían es la posibilidad de la construcción puramente matemática de pluralidades con todas las dimensiones que se quieran. A esto que las matemáticas han aviado podemos llamarlo «el» espacio. Pero «el» espacio en este sentido no contiene espacios ni plazas. En él no encontraremos nunca lugares, es decir, cosas del tipo de un puente. Ocurre más bien lo contrario: en los espacios que han sido aviados por los lugares está siempre el espacio como espacio intermedio, y en éste, a su vez, el espacio como pura extensión. *Spatium* y *extensio* dan siempre la posibilidad de espaciar cosas y de medir (de un cabo al otro) estas cosas según distancias, según trechos, según direcciones, y de calcular estas medidas. Sin embargo, en ningún caso estos números- 151
medida y sus dimensiones, por el solo hecho de que se puedan aplicar *de un modo general* a todo lo extenso, son ya el *fundamento* de la esencia de los espacios y lugares que son medibles con la ayuda de las Matemáticas. Hasta qué punto la Física moderna ha sido obligada por la cosa misma a representar el medio espacial del espacio cósmico como unidad de campo que está determinada por el cuerpo como centro dinámico, es algo que no puede ser dilucidado aquí.

Los espacios que nosotros estamos atravesando todos los días están aviados por los lugares; la esencia de éstos tiene su fundamento en cosas del tipo de las construcciones. Si prestamos atención a estas referencias entre lugares y espacios, entre espacios y espacio, obtendremos un punto de apoyo para considerar la relación entre hombre y espacio.

Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No hay

los hombres y además *espacio*; porque cuando digo «un hombre» y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra «un hombre» estoy nombrando ya la residencia en la Cuaternidad, cabe las cosas. Incluso cuando nos las habemos con cosas que no están en la cercanía que puede alcanzar la mano, residimos cabe estas cosas mismas. No representamos las cosas lejanas meramente –como se enseña– en nuestro interior, de tal modo que, como sustitución de estas cosas lejanas, en nuestro interior y en la cabeza, sólo pasen representaciones de ellas. Si ahora nosotros –todos nosotros–, desde aquí pensamos el viejo puente de Heidelberg, el dirigir nuestro pensamiento a aquel lugar no es ninguna mera vivencia que se dé en las personas presentes aquí; lo que ocurre más bien es que a la esencia de nuestro pensar *en* el mencionado puente pertenece el hecho de que este pensar *aguante en sí* la lejanía con
152 respecto a este lugar. Desde aquí estamos cabe aquel puente de allí, y no, como si dijéramos, cabe un contenido de representación que se encuentra en nuestra conciencia. Incluso puede que desde aquí estemos más cerca de aquel puente y de aquello que él avía que aquellos que lo usan todos los días como algo indiferente para pasar el río. Los espacios y con ellos «el» espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. Los mortales *son*; esto quiere decir: *habitando* aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. Y sólo porque los mortales, conforme a su esencia, aguantan espacios, pueden atravesar espacios. Sin embargo, al andar no abandonamos aquel estar (del aguantar). Más bien estamos yendo por espacios de un modo tal que, al hacerlo, ya los aguantamos residiendo siempre cabe lugares y cosas cercanas y lejanas. Cuando me dirijo a la salida de la sala, estoy ya en esta salida, y no podría ir allí si yo no fuera de tal forma que ya estuviera allí. Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y sólo así puedo atravesarlo.

Incluso cuando los mortales «entran en sí mismos» no abandonan la pertenencia a la Cuaternidad. Cuando nosotros –como se dice– meditamos sobre nosotros mismos, vamos hacia nosotros volviendo de las cosas, *sin abandonar* la residencia cabe las cosas. Incluso la pérdida de respecto con las cosas que aparecen en estados depresivos, no sería posible en absoluto si este estado no siguiera siendo lo que él es como estado humano, es decir, una residencia cabe las cosas. Sólo si esta residencia ya determina al ser del hombre, pueden las cosas, junto a las cuales estamos, llegar a *no* decirnos nada, a *no* importarnos ya nada.

El respecto del hombre con los lugares y, a través de los lugares, con espacios descansa en el habitar. El modo de habérselas de hombre y espacio
153 no es otra cosa que el habitar pensado de un modo esencial.

Cuando reflexionamos, del modo como hemos intentado hacerlo, sobre la relación entre lugar y espacio, pero también sobre el modo de habérselas de hombre y espacio, se hace una luz sobre la esencia de las cosas que son lugares y que nosotros llamamos construcciones.

El puente es una cosa de este tipo. El lugar deja entrar la simplicidad de tierra y cielo, de divinos y de mortales a una plaza, instalando la plaza en espacios. El lugar avía la Cuaternidad en un doble sentido. El lugar *admite* a la Cuaternidad e *instala* a la Cuaternidad. Ambos, es decir, aviar como admitir y aviar como instalar se pertenecen el uno al otro. Como tal doble aviar, el lugar es un cobijo de la Cuaternidad o, como dice la misma palabra, un *Huis*, una casa. Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre. Las cosas de este tipo son viviendas, pero no moradas en el sentido estricto.

El producir de tales cosas es el construir. Su esencia descansa en que esto corresponde al tipo de estas cosas. Son lugares que otorgan espacios. Por esto, el construir, porque instala lugares, es un instituir y ensamblar de espacios. Como el construir pro-duce lugares, con la inserción de sus espacios, el espacio como *spatium* y como *extensio* llega necesariamente también al ensamblaje cósico de las construcciones. Ahora bien, el construir no configura nunca «el» espacio. Ni de un modo inmediato ni de un modo mediato. Sin embargo, el construir, al pro-ducir las cosas como lugares, está más cerca de la esencia de los espacios y del provenir esencial «del» espacio que toda la Geometría y las Matemáticas. Este construir erige lugares que avían una plaza a la Cuaternidad. De la simplicidad en la que tierra y cielo, los divinos y los mortales se pertenecen mutuamente, *recibe* el construir la *indicación para su erigir lugares*.

Desde la Cuaternidad, el construir *toma sobre sí* las medidas para toda medición transversal de los espacios y para todo tomar la medida de los espacios que están cada vez aviados por los lugares instituidos. Las cons- 154
trucciones mantienen (en verdad) a la Cuaternidad. Son cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad. Cuidar la Cuaternidad, salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia.

Este construir que acabamos de caracterizar es un dejar habitar distinto de los demás. Si *es* esto de hecho, entonces el construir *ha* correspondido ya a la exhortación de la Cuaternidad. Sobre esta correspondencia permanece fundado todo planificar que, por su parte, abre a los proyectos las zonas adecuadas para sus líneas directrices.

Así que intentamos pensar desde el dejar habitar la esencia del construir

que erige, experienciamos de un modo más claro dónde descansa aquel producir como una actividad cuyos rendimientos tienen como consecuencia un resultado, la construcción terminada. Se puede representar el pro-ducir así: uno aprehende algo correcto y, no obstante, no acierta nunca con su esencia, que es un traer que pone delante. En efecto, el construir trae la Cuaternidad llevándola a una cosa, el puente, y pone la cosa *delante* como un lugar llevándolo a lo ya presente, que ahora, y no antes, está aviado *por* este lugar.

Pro-ducir (*hervorbringen*) se dice en griego τίκτω. A la raíz *tec* de este verbo pertenece la palabra τέχνη, técnica. Esto para los griegos no significa ni arte ni oficio manual sino: dejar que algo, como esto o aquello, de este modo o de este otro, aparezca en lo presente. Los griegos piensan la τέχνη, el pro-ducir, desde el dejar aparecer. La τέχνη que hay que pensar así se oculta desde hace mucho tiempo en lo tectónico de la arquitectura. Últimamente se oculta aún, y de un modo más decisivo, en lo tectónico de la técnica de los motores. Pero la esencia del pro-ducir que construye no se puede pensar
155 de un modo suficiente a partir del arte de construir ni de la ingeniería ni de una mera copulación de ambas. El pro-ducir que construye *tampoco* estaría determinado de un modo adecuado si quisiéramos pensarlo en el sentido de la τέχνη griega originaria *sólo* como un dejar aparecer que trae algo producido como algo presente en lo ya presente.

La esencia del construir es el dejar habitar. La cumplimentación de la esencia del construir es el erigir lugares por medio del ensamblamiento de sus espacios. *Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.* Pensemos por un momento en una casa de campo de la Selva Negra que un habitar todavía rural construyó hace siglos. Aquí la asiduidad de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinos y mortales entren *simplemente* en las cosas ha erigido la casa. Ha emplazado la casa en la ladera de la montaña que está a resguardo del viento, entre las praderas, en la cercanía de la fuente. Le ha dejado el tejado de tejas de gran alero, que, con la inclinación adecuada, sostiene el peso de la nieve y, llegando hasta muy abajo, protege las habitaciones contra las tormentas de las largas noches de invierno. No ha olvidado el rincón para la imagen de nuestro Señor, detrás de la mesa comunitaria; ha aviado en la habitación los lugares sagrados para el nacimiento y «el árbol de la muerte», que así es como se llama allí al ataúd; y así, bajo el tejado, a las distintas edades de la vida les ha marcado de antemano la impronta de su paso por el tiempo. Un oficio, que ha surgido él mismo del habitar, que necesita además sus instrumentos y sus andamios como cosas, ha construido la casa de campo.

Sólo si somos capaces de habitar podemos construir. La indicación de la casa de campo de la Selva Negra no quiere decir en modo alguno que deberíamos, y podríamos, volver a la construcción de estas casas, sino que

ésta, con un habitar *que ha sido* hace ver cómo este habitar fue capaz de construir.

Pero el habitar es *el rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales. Tal vez este intento de meditar en pos del habitar y el construir puede arrojar un poco más de luz sobre el hecho de que el construir pertenece
al habitar y sobre todo sobre el modo como de él recibe su esencia. Se habría 156
ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedaran como algo *que es digno de ser pensado.*

Sin embargo, el hecho de que el pensar mismo, en el mismo sentido que el construir, pero de otra manera, pertenezca al habitar es algo de lo que el camino del pensar intentado aquí puede dar testimonio.

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio.

Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar? Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla, se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar.* ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria? Sin embargo, así que el hombre *considera* la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquélla es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.

Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por *su* parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar.

7. La cosa

Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen. A aquellos lugares para llegar a los cuales el hombre se pasaba semanas o meses viajando se llega ahora en avión en una noche. Aquello de lo que el hombre antes no se enteraba más que pasados unos años, o no se enteraba nunca, lo sabe ahora por la radio, todas las horas, en una abrir y cerrar de ojos. El germinar y el crecimiento de las plantas, algo que permanecía oculto a lo largo de las estaciones, lo muestra ahora el cine a todo el mundo en un minuto. Los lugares lejanos de las más antiguas culturas, los muestra el cine como si estuvieran presentes ahora mismo en medio del tráfico urbano de nuestros días. El cine, además, da testimonio de lo que muestra haciéndonos ver al mismo tiempo los aparatos que lo captan y el hombre que se sirve de ellos en este trabajo. La cima de esta supresión de toda posibilidad de lejanía la alcanza la televisión, que pronto recorrerá y dominará el ensamblaje entero y el trasiego de las comunicaciones. 157

El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas.

Ahora bien, esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros –por la imagen que nos proporciona el cine, por el sonido que nos transmite la radio– puede estar lejos de nosotros. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, está a una distancia inabarcable puede estar muy cerca de nosotros. Una distancia pequeña no es ya cercanía.

¿Qué es la cercanía cuando, pese a la reducción de los más largos trechos
a las más cortas distancias, sigue estando ausente? ¿Qué es la cercanía si la 158
infatigable supresión de las distancias la ha llegado incluso a descartar? ¿Qué es la cercanía cuando, con su ausencia, permanece también ausente la lejanía?

¿Qué pasa que, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia?

Todo es arrastrado a la uniformidad de lo que carece de distancia. ¿Cómo? ¿Este juntarse en lo indistante no es aún más terrible que una explosión que lo hiciera añicos todo?

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo *como* todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente.

¿Qué pasa con la cercanía? ¿Cómo podemos experienciar su esencia? A la cercanía, parece, no se la puede encontrar de un modo inmediato. Esto se logra más bien cuando vamos tras de aquello que está en la cercanía. Para nosotros en la cercanía está aquello que acostumbramos llamar cosas. Pero ¿qué es una cosa? Hasta ahora el hombre, de igual modo como no ha considerado lo que es la cercanía, tampoco ha considerado lo que es la cosa como cosa. Una cosa es la jarra. ¿Qué es la jarra? Decimos: un recipiente; algo que acoge en sí algo distinto de él. En la jarra lo que acoge son el fondo y las paredes. Esto que acoge se puede a su vez coger por el asa.
159 Como recipiente, la jarra es algo que está en sí. El estar en sí caracteriza a la jarra como algo autónomo. Como posición autónoma (*Selbststand*) de algo autónomo, la jarra se distingue de un objeto (*Gegenstand*). Algo autónomo puede convertirse en objeto si lo ponemos ante nosotros, ya sea en la percepción sensible inmediata, ya sea en el recuerdo que lo hace presente. Sin embargo, la cosidad de la cosa no descansa ni en el hecho de que sea un objeto representado (ante-puesto), ni en el hecho de que se puede determinar desde la objetualidad del objeto.

La jarra sigue siendo un recipiente tanto si lo representamos (anteponemos) como si no. Como recipiente, la jarra está en sí misma. Pero ¿qué significa que lo que acoge está en sí mismo? ¿El estar en sí del recipiente determina ya la jarra como cosa? Sin embargo, la jarra está como recipiente sólo en la medida en que ha sido llevada a un estar. Pero esto sucedió y sucede, por medio de un emplazamiento (*Stellen*), es decir, por medio del producir (del emplazar desde). El alfarero fabrica la jarra de tierra a partir de la tierra escogida y preparada ex profeso para ello. De ella está hecha la jarra. En virtud de aquello de lo que está hecha, la jarra puede estar de pie sobre la tierra, ya sea de un modo inmediato, ya sea de un modo mediato, por medio de una mesa o un banco. Lo que está ahí por obra de este producir es el estar-en-sí. Si tomamos la jarra como recipiente producido, entonces, parece, la tomamos como una cosa y en modo alguno como mero objeto.

¿O es que incluso en este caso seguimos tomando la jarra como un objeto? Sin ninguna duda. Es cierto que ahora ya no es sólo un objeto del mero representar, pero sí es un objeto que un producir nos trae a nosotros, nos emplaza desde, delante y frente a nosotros. El estar-en-sí parece caracterizar la jarra como cosa. Pero en realidad estamos pensando el estar-en-sí a partir del producir. El estar-en sí es aquello a lo que apunta el producir. Pero incluso de este modo el estar-en-sí sigue siendo pensado a partir de la objetualidad, a pesar de que el estar-enfrente de lo producido ya no se fundamente en el mero representar. Pero desde la objetualidad del objeto y desde la posición autónoma no hay ningún camino que lleve a la cosidad de la cosa.

¿Qué es lo cósico de la cosa? ¿Qué es la cosa en sí? Sólo llegaremos a 160
la cosa en sí si antes nuestro pensamiento ha llegado a la cosa como cosa.

La jarra es una cosa en cuanto recipiente. Es cierto que esto que acoge necesita de una producción. Pero la condición de ser producida por el alfarero no constituye en modo alguno lo propio de la jarra en cuanto jarra. La jarra no es un recipiente porque fue producida sino que tuvo que ser producida porque es este recipiente.

La producción, ciertamente, hace entrar la jarra en aquello que le pertenece como propio. Ahora bien, esto que es propio de la esencia de la jarra no es nunca fabricado por la producción. Separada de su fabricación, la jarra, que está para sí misma, tiene que acogerse coligada allí. En el proceso de la producción, la jarra, ciertamente, tiene primero que mostrar su aspecto al que la produce. Pero esto que se muestra-a-sí, el aspecto (el εἶδος, la ἰδέα), caracteriza a la jarra sólo desde el punto de vista de que el recipiente está frente al que lo produce como lo que tiene que ser producido.

Sin embargo, lo que *es* este recipiente que tiene este aspecto como esta jarra, lo que *es* la jarra como esta cosa-jarra no se puede experienciar nunca, ni mucho menos pensar de un modo adecuado, desde el punto de vista del aspecto, la ἰδέα. De ahí que Platón, que ha visto la presencia de lo presente a partir del aspecto, haya pensado tan poco la esencia de la cosa como Aristóteles y todos los pensadores que han venido después. Más bien lo que ha hecho Platón, y de un modo decisivo para la posteridad, ha sido experienciar todo lo presente como objeto del producir. En lugar de objeto (*Gegenstand*), diremos de un modo más preciso pro-veniente (*Her-stand*). En la plena esencia del pro-venir prevalece un doble pro-venir; por una parte, el pro-venir en el sentido del tener su origen..., ya sea un traerse a sí delante, ya sea un ser producido; por otra, el pro-venir en el sentido del entrar-a-estar de lo producido en el estado de desocultamiento de lo ya presente.

Sin embargo, toda representación de lo presente en el sentido de lo
pro-veniente y de lo obstante, no alcanza nunca a la cosa en cuanto cosa. 161
La cosidad de la jarra descansa en el hecho de que ella es como recipiente.

Nos daremos cuenta de lo que es lo que acoge del recipiente si llenamos la jarra. Está claro que las paredes y el fondo de la jarra son los que se hacen cargo de acoger. ¡Pero despacio! Cuando llenamos de vino la jarra, ¿vertemos el vino en las paredes y en el fondo? Todo lo más, lo que hacemos es verter el vino entre las paredes y sobre el fondo. Paredes y fondo son evidentemente lo impermeable de la jarra. Ahora bien, lo impermeable no es todavía lo que acoge. Cuando llenamos del todo la jarra, el líquido, fluye en la jarra vacía. El vacío es lo que acoge del recipiente. El vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es como recipiente que acoge.

Ahora bien, la jarra consta de paredes y fondo. Aquello de lo que consta es lo que hace que la jarra esté en pie. ¿Qué sería de una jarra que no estuviera en pie? Cuando menos sería una jarra mal hecha; seguiría siendo una jarra, pero una jarra que, si bien acogería, como jarra que se tumba continuamente dejaría salir aquello que ha acogido. Pero dejar salir lo acogido es algo que sólo puede hacerlo un recipiente.

La pared y el fondo de los que consta la jarra y gracias a los cuales la jarra se mantiene en pie no son propiamente lo que acoge. Pero si esto último descansa en el vacío de la jarra, entonces el alfarero, que con el torno da forma a la pared y al fondo, lo que hace no es propiamente la jarra. Lo único que hace es moldear la arcilla. No... moldea el vacío. Para él, hacia él y a partir de él moldea la arcilla dándole una forma. El alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, es aprehender lo inasible del vacío y producirlo en la figura del recipiente como lo que acoge. El vacío de la jarra determina cada uno de los gestos de la actividad de producirla. La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.

Pero ¿está realmente vacía la jarra?

La ciencia física nos asegura que la jarra está llena de aire y de todo lo que constituye la mezcla aire. Nos hemos dejado engañar por un modo
162 semipoético de observar las cosas al referirnos al vacío de la jarra para determinar aquello que en ella acoge.

Sin embargo, así que nos ponemos a investigar la jarra real de un modo científico en vistas a su realidad, se pone de manifiesto un estado de cosas distinto. Cuando vertemos vino en la jarra, lo único que ocurre es que sacamos el aire que llena la jarra y lo sustituimos por un líquido. Llenar la jarra, desde un punto de vista científico, significa cambiar un contenido por otro.

Estos datos de la Física son correctos. Por medio de ellos la ciencia representa algo real, y éste es el modo por el cual ella se rige de una manera objetiva. Pero ¿es la jarra esto real? No. La ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar *de ella* ha dejado entrar, haciendo de esto un posible objeto de ella.

Se dice que el saber de la ciencia es vinculante. Ciertamente. Pero ¿en qué consiste su carácter vinculante? Para el caso que nos ocupa, en la forzosidad de abandonar la jarra llena de vino y de poner en su lugar una concavidad en la que se expande un líquido. La ciencia anula la cosa-jarra en la medida en que no admite las cosas como lo real decisivo.

En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la más burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la aniquilación de la cosa como cosa. Esta aniquilación es tan inquietante porque lleva consigo una doble ceguera: por un lado, la opinión de que la ciencia, de un modo previo a toda otra experiencia, acierta con lo real en su realidad; 163
por otro, la ilusión de que sin perjuicio de la indagación científica de lo real, las cosas pudieran seguir siendo cosas, lo que supondría que ellas eran ya siempre cosas que esencian. Pero si las cosas se hubieran mostrado ya siempre *como* cosas en su cosidad, entonces la cosidad de la cosa se hubiera revelado. *Ésta* hubiera interpelado al pensar. Pero en realidad, la cosa, como cosa, sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada. Esto ocurrió y ocurre de un modo tan esencial, que no es que a las cosas ya no se les permita ser cosas sino que las cosas todavía no han podido aparecer nunca al pensar como cosas.

¿En qué se basa el no aparecer de la cosa como cosa? ¿Ocurre simplemente que el hombre ha descuidado representar la cosa como cosa? El hombre sólo puede descuidar aquello que ya le ha sido asignado. El hombre sólo puede representar, sea del modo que sea, aquello que con anterioridad se ha despejado (iluminado) desde sí mismo y se ha mostrado al hombre en la luz que comporta tal despejamiento.

Pero entonces, ¿qué es la cosa como cosa, que su esencia aún no ha sido capaz de aparecer?

¿Será que la cosa no se ha acercado aún lo bastante como para que el hombre haya aprendido a prestar atención de un modo suficiente a la cosa como cosa? ¿Qué es la cercanía? Esto ya nos lo hemos preguntado. Para experienciarlo hemos preguntado a la jarra que está en la cercanía.

¿En qué se basa el carácter de jarra de la jarra? Es algo que de repente hemos perdido de vista, y esto ha ocurrido en el momento en que se impuso la apariencia de que la ciencia podía darnos razón sobre la realidad de la verdadera jarra. Representábamos lo operante del continente, lo que acoge, el vacío, como una concavidad llena de aire. Éste es el vacío real, pensado

desde el punto de vista físico: pero no es el vacío de la jarra. No dejamos al vacío de la jarra ser *su* vacío. No prestamos atención a aquello que en el
164 recipiente es lo que acoge. No consideramos de qué modo el acoger mismo esencia. De ahí que, necesariamente, se nos escapara también aquello que la jarra acoge. El vino, para el modo de representar de la ciencia, se convirtió en mero líquido; éste se convirtió en un agregado de materias, algo general y posible en todas partes. Omitimos reflexionar sobre lo que la jarra acoge y sobre el modo como acoge.

¿Cómo acoge el vacío de la jarra? Acoge tomando aquello que se le vierte dentro. Acoge reteniendo lo que ha recibido. El vacío acoge de un modo doble: tomando y reteniendo. De ahí que la palabra «acoger» tenga un doble sentido. Pero el tomar lo que se le vierte dentro y el retener lo vertido se copertenecen. Pero esta unidad está determinada por el verter hacia afuera, que es aquello a lo que la jarra como jarra está destinada. El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera. En cuanto tal, el acoger es propiamente como es. El verter hacia afuera de la jarra es escanciar. En el escanciar lo vertido dentro esencia el acoger del recipiente. El acoger necesita del vacío como de aquello que acoge. La esencia del vacío que acoge está coligada en el escanciar (obsequiar). Pero el escanciar es algo más rico que el mero verter hacia afuera. El escanciar, en el que la jarra es jarra, se coliga en el doble acoger, a saber, en el derramar hacia afuera. A la coligación de montañas (*Berge*) la llamamos «macizo montañoso» (*Gebirge*). A la coligación del doble acoger en dirección al verter hacia afuera, cuya conjunción, y sólo ella, es lo que constituye la plena esencia del escanciar (*Schenken*) (obsequiar), lo llamamos el obsequio (*Geschenk*). El carácter de jarra de la jarra esencia en el obsequio de lo vertido. También la jarra vacía retiene su esencia a partir del obsequio, aunque la jarra vacía no permite un verter hacia afuera. Pero este no permitir es propio de la jarra y sólo de la jarra. Una guadaña o un martillo, por el contrario, no son capaces de este no permitir este escanciar.

El obsequio de lo vertido de la jarra puede ser una bebida. Se puede beber agua, se puede beber vino.

En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo; en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el
165 rocío del cielo. En el agua del manantial demoran las nupcias de cielo y tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa, un fruto en el que el elemento nutricio de la tierra y el sol del cielo están confiados el uno al otro. En el obsequio del agua, en el obsequio del vino demoran siempre cielo y tierra. Pero el obsequio de lo vertido es el carácter de jarra de la jarra. En la esencia de la jarra demoran tierra y cielo.

El obsequio de lo vertido es la bebida de los mortales. Calma su sed. Solaza su ocio. Anima sus reuniones. Pero el obsequio de la jarra se obsequia

a veces también en vistas a la consagración. Cuando lo derramado-y-vaciado es para la consagración, entonces no calma ninguna sed. Calma la solemnidad de la fiesta elevándola a lo alto. En este caso, lo vertido no se escancia en una taberna, y este obsequio no es una bebida para los mortales. Lo vertido es la bebida dispensada a los dioses inmortales. El obsequio de lo vertido como bebida es el auténtico obsequio. En el escanciar de la bebida consagrada esencia la jarra que vierte como el obsequio que escancia. La bebida consagrada es lo que la palabra «vertido» propiamente designa: dádiva y sacrificio. «Vertido», «verter» se dice en griego χέειν, en indogermánico *ghu*. Significa ofrecer (sacrificar). Verter, cuando se lleva a cabo de un modo esencial, cuando se piensa de un modo cabal y se dice de un modo auténtico es: dispensar, ofrecer, sacrificar y por esto escanciar. De ahí que el verter, desde el momento en que su esencia decae, puede convertirse en un mero llenar y vaciar, hasta que al fin se degrada en el dar de beber de todos los días. Verter no es simplemente hacer correr un líquido hacia adentro y hacia afuera.

En el obsequio de lo vertido, que es una bebida, demoran a su modo los mortales. En el obsequio de lo vertido, que es una libación, demoran a su modo los divinos, que reciben de nuevo el obsequio del escanciar como el obsequio de la dádiva. En el obsequio de lo derramado-y-vaciado demoran, cada uno de ellos de un modo distinto, los mortales y los divinos. En el obsequio de lo vertido demoran tierra y cielo. En el obsequio de lo
vertido demoran *al mismo tiempo* tierra y cielo, los divinos y los mortales. 166
Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. Anticipándose a todo lo presente, están replegados en una única Cuaternidad.

En el obsequio de lo vertido demora la simplicidad de los Cuatro.

El obsequio de lo vertido es obsequio en la medida en que hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales. Pero ahora permanecer ya no es un mero persistir de algo que está ahí. El permanecer acaece de un modo propio. Lleva a los cuatro a lo claro de lo que les es propio. Desde la simplicidad de aquél están confiados el uno al otro. Unidos en esta mutua pertenencia están desocultados. El obsequio de lo vertido hace permanecer la simplicidad de la Cuaternidad de los Cuatro. Pero en el obsequio esencia la jarra como jarra. El obsequio coliga lo que pertenece al escanciar: el doble acoger, lo que acoge, el vacío y el verter el líquido como dádiva. Lo coligado en el obsequio se une a sí mismo en el hecho de que, haciéndola acaecer de un modo propio, hace permanecer la Cuaternidad. Este coligar simple y múltiple es lo esenciante de la jarra. Nuestra lengua llama a lo que es coligación (reunión) con una vieja palabra: *thing*. La esencia de la jarra es la pura coligación escanciante de la Cuaternidad simple en un morar. La jarra esencia como cosa. La jarra es la jarra como una cosa. Pero ¿de qué modo esencia la cosa? La cosa hace cosa. El hacer

cosa coliga. Haciendo acaecer la Cuaternidad, coliga el morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa.

A la esencia de la jarra, experienciada y pensada de esta manera, le damos el nombre de cosa. Pensamos ahora este nombre desde la esencia pensada de la cosa, desde el hacer cosa, como el hacer permanecer que coliga y hace acaecer la Cuaternidad. Pero al hablar de esto recordamos a la vez la palabra *thing* del antiguo alto alemán. Esta indicación histórico-filológica induce fácilmente a malentender el modo como estamos pensando ahora la esencia de la cosa. Podría dar la impresión de que la esencia de la cosa que hemos pensado ahora la hubiéramos, por así decirlo, segregado, de un modo casual, del significado de la palabra *thing* del antiguo alto
167 alemán. Surge la sospecha de que la experiencia de la esencia de la cosa, que es lo que hemos estado intentando ahora, estuviera basada en la arbitrariedad de un juego etimológico. Se consolida la opinión, y se hace ya común, de que, en lugar de estar considerando las relaciones esenciales, lo que estamos haciendo es simplemente usar el diccionario.

Pero lo que está ocurriendo es exactamente lo contrario de esto. No hay que olvidar que la antigua palabra alemana *thing* significa la reunión (coligación), y concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio. De ahí que las antiguas palabras alemanas *thing* y *dinc* pasen a significar asunto; nombren todo aquello que les concierne a los hombres de un modo u otro, que va con ellos, lo que, consecuentemente, está en cuestión. A lo que está en cuestión lo llaman los romanos *res*; εἴρω (ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) significa en griego hablar de algo, tratar sobre algo; *res publica* no significa estado sino aquello que, en un pueblo, de un modo manifiesto, concierne a todo el mundo, que le «preocupa» y que por esto se discute públicamente.

Sólo por el hecho de que *res* significa lo que concierne, puede entrar en sintagmas como *res adversae, res secundae*; aquéllas son las que conciernen al hombre de un modo adverso; éstas, las que le acompañan de un modo favorable. Es cierto que los diccionarios traducen, correctamente, *res adversae* por desgracia y *res secundae* por suerte; pero sobre aquello que las palabras dicen, como lo dicho pensado, los diccionarios dicen poco. En realidad, aquí, y en los otros casos, no es que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología queda remitida a considerar primero las relaciones esenciales de aquello que las palabras, como elementos que forman sintagmas, nombran de un modo no desplegado.

La palabra romana *res* nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizan también la palabra causa. Esto en modo alguno significa, propiamente y en primer lugar, «causa»; causa significa el caso, y de ahí también algo que es el caso, que ocurre y que se cumple. Sólo porque causa, que es

casi sinónimo de *res*, significa el caso, puede en lo sucesivo la palabra causa 168
llegar a tener el significado de causa, en el sentido de la causalidad que produce un efecto. La antigua palabra *thing* y *dinc*, en su significado de reunión (coligación), es decir, de negociación para tratar un asunto, es apta como ninguna otra para traducir adecuadamente la palabra romana res, aquello que concierne. Pero de aquella palabra de la lengua romana que en el seno de esta lengua corresponde a la palabra res, de la palabra causa en el sentido de caso y asunto, viene la palabra románica la cosa y la palabra francesa la *chose*; nosotros decimos *das Ding*. En inglés *thing* ha conservado aún la fuerza semántica plena de la palabra romana *res*: *he knows his things*, entiende de sus cosas, de aquello que le concierne; *he knows how to handle things*, sabe cómo tiene que tratar con sus cosas, es decir, con aquello de lo que se trata en cada caso; *that's a great thing*: es una gran cosa (bella, grandiosa, espléndida), es decir, algo que viene de sí mismo, que concierne al ser humano.

Sólo que lo decisivo no es ahora en modo alguno la historia del significado de las palabras *res, Ding, causa, cosa, chose* y *thing* que hemos mencionado aquí brevemente, lo decisivo es algo completamente distinto y que hasta ahora no ha sido considerado en absoluto. La palabra romana *res* nombra lo que concierne al hombre de un modo u otro. Lo concerniente es lo real de la *res*. La *realitas* de la *res* la experiencian los romanos como el concernimiento. Pero, los romanos nunca pensaron de un modo adecuado, en su esencia, esto que ellos experimentaron. Más bien se representa a la *realitas* romana de la *res*, a partir de la filosofía griega tardía, en el sentido del griego ὄν. ὄν, en latín *ens*, significa lo presente en el sentido de lo pro-veniente. La *res* se convierte en *ens*, en lo presente, en el sentido de lo pro-ducido y representado. La peculiar *realitas* de la *res* experienciada de un modo original por los romanos, el concernimiento, queda sepultado como esencia de lo presente. Contrariamente a esto, en el tiempo que 169
vendrá después, especialmente en la Edad Media, el nombre *res* sirve para designar todo *ens qua ens*, es decir, todo aquello que está presente de un modo u otro, aunque sólo pro-venga y esté presente en forma de *ens rationis*. Lo mismo que ocurre con la palabra *res* ocurre con el nombre correspondiente *dinc;* pues *dinc* significa todo aquello que es de alguna manera. De este modo el Maestro Eckhart utiliza la palabra *dinc* tanto para Dios como para el alma. Dios es para él «la cosa más alta y suprema». El alma es «una cosa grande». Con ello este maestro del pensar no quiere decir en absoluto que Dios y el alma sean igual que un bloque de piedra: un objeto material; *dinc* es aquí el nombre cauto, prudente y contenido para algo que es, en general. De este modo, siguiendo unas palabras de Dionisio Areopagita, dice el Maestro Eckhart: *diu minne ist der natur, daz sie den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* (el amor es de tal naturaleza, que transforma al hombre en aquella cosa que éste ama).

Como la palabra *dinc*, en el uso lingüístico de la Metafísica occidental, nombra aquello que en general y de algún modo es algo, por esto el significado del nombre «cosa» cambia según sea una u otra la exégesis de aquello que es, es decir, del ente. Kant habla de las cosas del mismo modo que el Maestro Eckhart, y con este nombre se refiere a algo que es. Pero en Kant lo que es pasa a ser objeto del representar que ocurre en la autoconciencia del yo humano. La cosa en sí significa para Kant el objeto en sí. El carácter de «en sí» significa para Kant que el objeto en sí es objeto sin relación al representar humano, es decir, sin el «*ob*» («enfrente») por medio del cual, antes que nada, está para este representar. En sentido estrictamente kantiano, «cosa en sí» significa un objeto que para nosotros no es objeto alguno, porque tiene que estar sin un posible «*ob*» («enfrente»): para el representar humano que se enfrenta a él.

Pero ni el significado general, desgastado desde hace tiempo, del nombre «cosa», usado en Filosofía, ni el significado de la palabra *thing* nos ayudan lo más mínimo en el trance difícil de experienciar el provenir
170 esencial de aquello que decimos que es la esencia de la jarra, ni a pensarlo de un modo suficiente. Pero lo que sí es cierto es que *un* momento semántico proveniente del uso lingüístico antiguo de la palabra *thing* –a saber, «reunir» (coligar)– interpela en dirección a la esencia de la jarra tal como la habíamos pensado antes.

La jarra no es una cosa ni en el sentido romano de res, ni en el sentido del *ens* tal como se lo representa la Edad Media, ni en el sentido del objeto tal como se lo representa la Edad Moderna. La jarra es una cosa en la medida en que hace cosa. A partir del hacer cosa de la cosa, y sólo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra.

Hoy todo lo presente está igualmente cerca e igualmente lejos. Lo indistante es lo que predomina. Ninguna reducción o supresión de lejanía trae, sin embargo, cercanía alguna. ¿Qué es la cercanía? Para encontrar la esencia de la cercanía consideramos lo que es la jarra en la cercanía. Buscábamos la esencia de la cercanía y encontramos la esencia de la jarra como cosa. Pero en este encuentro descubrimos también la esencia de la cercanía. La cosa hace cosa. Haciendo cosa hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías. Este traer cerca es el acercar. Acercar es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano. La cercanía conserva (en su verdad) a la lejanía. Guardando a la lejanía en su verdad, la cercanía esencia en su acercar. Acercando de este modo, la cercanía se oculta a sí misma y permanece según su modo en la máxima cercanía.

La cosa no está «en» la cercanía, como si ésta fuera un continente. La cercanía prevalece en el acercarse como el hacer cosa de la cosa.

Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos –tierra y cielo, los divinos y los mortales– en la simplicidad de su Cuaternidad, una Cuaternidad que está unida desde sí misma.

La tierra es la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales.

Cuando decimos tierra, estamos pensando ya en los otros Tres desde 171
la simplicidad de los Cuatro.

El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter.

Cuando decimos cielo, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente.

Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.

La Metafísica, en cambio, representa al hombre como animal, como ser vivo. Aunque la *ratio* prevalece en toda la *animalitas*, el ser hombre sigue estando determinado desde la vida y desde el vivenciar. Los seres vivos racionales tienen antes que *devenir* en mortales.

Cuando decimos: los mortales, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde 172
sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro. Este reflejar no es la presentación de una imagen copiada. Despejando a cada uno de los Cuatro, este

reflejar hace acaecer de un modo propio a la esencia de éstos llevándolos a la unión simple de unos con otros. En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua.

Este reflejar que liga en lo libre es el juego que, desde la cohesión desplegante de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos. Ninguno de los Cuatro se empecina en su peculiaridad particular. Por lo contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es de-propiado a lo suyo propio. Este depropiante apropiar es el juego de espejos de la Cuaternidad. Desde ella los cuatro están vinculados en la simplicidad que los confía los unos a los otros.

A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de un modo propio– lo llamamos mundo. El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él. Esta imposibilidad no radica en que nuestro pensamiento de hombres no sea capaz de este explicar ni de este fundamentar. Lo inexplicable e infundamentable del hacer mundo del mundo se basa más bien en el hecho de que algo así como causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo. Así que el conocimiento humano reclama aquí un explicar, no traspasa los límites de la esencia del mundo sino que cae bajo la esencia del mundo. El querer explicar del ser humano no alcanza en absoluto lo sencillo de la simplicidad del hacer mundo. Los Cuatro, en su unidad, están ya asfixiados en su esencia si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de los otros.

173 La unidad de la Cuaternidad es la constitución de los Cuatro. Pero esta constitución no se hace en modo alguno abrazando ella los Cuatro y añadiéndose luego a ellos como aquello que abraza. La constitución de los Cuatro tampoco se agota en el hecho de que los Cuatro, una vez están ahí, estén simplemente unos junto a otros.

La constitución de los Cuatro esencia como el juego de espejos –un juego que acaece de un modo propio– de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por esto la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los Cuatro, abiertos en todas

partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es «la vuelta». En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo.

Flexible, maleable, dúctil, dócil, fácil se dicen en nuestra lengua alemana antigua *ring* y *gering*. El juego de espejos del mundo que hace mundo, desanilla, como «la vuelta» del anillo, a los Cuatro en su unidad llevándolos a la docilidad que les es propia, a la ductilidad de su esencia. Desde el juego de espejos de «la vuelta» del anillar acaece de un modo propio el hacer cosa de la cosa.

La cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo.

Cuando dejamos esenciar la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo, estamos pensando la cosa como cosa. Rememorando esto, dejamos que la esencia que hace mundo de la cosa nos concierna. Pensando así, estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos –en el sentido estricto de la palabra– los condicionados (los concernidos por la cosa) (*Be-Dingten*). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado.

Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual ésta esencia. Hacer cosa es acercar del mundo. 174
Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía. El acercar de la cercanía es la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo.

La ausencia de cercanía en toda supresión de lejanías ha conducido al dominio de lo in-distante. En la ausencia de la cercanía, la cosa, como cosa, en el sentido dicho, queda aniquilada. Pero ¿cuándo y cómo son las cosas como cosas? Nos planteamos la pregunta en medio del dominio de lo in-distante.

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan *por* las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora.

El paso hacia atrás que va de un pensamiento al otro no es, ciertamente, un simple cambio de toma de posición Esto no puede ser nunca así porque todas las tomas de posición, junto con los modos de su cambiar, están presas ya en la zona del pensar que representa. Este paso hacia atrás lo que hace es abandonar la zona de la mera toma de posición. Este paso hacia atrás toma su residencia en un corresponder que, interpelado en el ser mundo de ésta, le responde en el interior de ésta. En vistas al adve-

nimiento de la cosa como cosa, un simple cambio de toma de posición no es capaz de nada, del mismo modo que todo aquello que ahora se levanta como objeto en lo in-distante nunca se deja cambiar sin más en cosa. Por otra parte, las cosas como cosas jamás llegarán por el hecho de que nosotros nos limitemos a rehuir los objetos y llamemos a la memoria (re-cordemos, interioricemos) viejos objetos de antaño que quizás alguna vez estuvieron en camino de convertirse en cosas e incluso de estar presentes como cosas.

La cosa deviene, acaece de un modo propio, desde la vuelta del juego de espejos del mundo. Sólo cuando –probablemente de un modo repentino–
175 el mundo, como mundo, haga mundo, resplandecerá el anillo del que la vuelta de tierra y cielo, divinos y mortales se desanillará entrando en la docilidad de su simplicidad.

En concordancia con este dar la vuelta (*Geringen*), el hacer cosa mismo es de poca monta (*gering*) y cada cosa es algo modesto (*ring*), que, sin que se note, se pliega a su esencia. Modesta es la cosa: la jarra y el banco, el sendero y el arado. Pero cosa es también, a su manera, el árbol y la laguna, el arroyo y la montaña. Cosas son también, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, la corza y el reno, el caballo y el toro. Cosas son, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, el espejo y la abrazadera, el libro y el cuadro, la corona y la cruz.

Modestas y de poca monta son, sin embargo, las cosas, incluso en el número, en contraste con el sinnúmero de los objetos indiferentes (que dan lo mismo) que hay en todas partes, si se mide con lo desmesurado de la condición de masa del ser humano como ser vivo.

Sólo los hombres, como mortales, alcanzan habitando el mundo como mundo. Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa.

Epílogo

Carta a un joven estudiante

Freiburg: Br, 18 de junio de 1950 176

Querido señor Buchner:

Gracias por su carta. Las preguntas son esenciales y la argumentación correcta. Sin embargo queda por considerar si éstas llegan a lo decisivo.

Usted pregunta: ¿de dónde el pensar del ser recibe (para decirlo de un modo abreviado) la indicación?

Aquí no tomará usted al «ser» como un objeto y al pensar como mera actividad de un sujeto. Pensar, esto es lo que está en la base de la conferencia (la cosa), no es un mero representar de algo presente. «Ser» no es en absoluto algo idéntico a la realidad o a lo que acabamos de constatar como real. Ser tampoco es en modo alguno algo contrapuesto al ya-no-ser-más y al no-ser-aún; ambos pertenecen ya ellos mismos a la esencia del ser. Algo sí lo llegó a presentir incluso, a lo largo de un trecho, la Metafísica en su doctrina -por cierto apenas comprendida- de las modalidades, una doctrina según la cual al ser le pertenece la posibilidad tanto como la realidad y la necesidad.

En el pensar del ser no se re-presenta nunca únicamente algo real y no se da como *lo* verdadero a esto que se ha representado. Pensar el «ser» significa corresponder a la interpelación de su esencia. El corresponder proviene de la interpelación y se libera hacia ella. El corresponder es un retirarse ante la interpelación y, de este modo, un entrar en el lenguaje. Pero a la interpelación del ser pertenece lo tempranamente desvelado (Ἀλήθεια, Λόγος, Φύσις) así como el velado advenimiento de aquello que se anuncia en la posible torna del estado de olvido del ser (hacia el acaecer de verdad de su esencia). A todo esto a la vez, desde una larga concentración y en un continuo ejercicio del oído, debe prestar atención de un modo 177
especial este corresponder, para oír una interpelación del ser. Pero precisamente es en esto donde puede equivocarse este escuchar. En este pensar, la posibilidad del extravío es máxima. Este pensar no puede nunca acreditarse como lo hace el saber matemático. Pero tampoco es algo arbitrario sino algo atado al sino de la esencia del ser, pero a su vez él tampoco es nunca vinculante como enunciado, más bien sólo como posible ocasión de andar el camino del corresponder y de andarlo en la plena concentración del estado de atención sobre el ser *ya* llegado al lenguaje.

La falta de Dios y de lo divino es ausencia. Ahora bien, la ausencia no se identifica con la nada sino que es precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la ocultada plenitud de lo sido y de lo

así esenciante, de lo divino en el mundo griego, en las profecías judías, en la predicación de Jesús. Este ya-no es de suyo un aún-no del velado advenimiento de su esencia inagotable. La guarda del ser, porque el ser no es nunca sólo lo que justamente es real, no puede en modo alguno equipararse a la función de un puesto de guardia que en un edificio protege de atracadores a unos tesoros guardados allí. La guarda del ser no mira fijamente hacia algo presente. En esto que está presente, tomado en sí mismo, no se puede encontrar nunca la interpelación del ser. Guarda es atención vigilante al sino que a la vez ha sido y está viniendo, desde un largo y siempre renovado estado de atención que presta atención a la indicación de cómo el ser interpela. En el sino del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora estructura de emplazamiento, luego mundo y cosa, sino siempre paso y simultaneidad de lo temprano y de lo tardío. En la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel la 'Αλήθεια esencia, aunque transformada.

El pensar del ser, como corresponder, es una cuestión muy sujeta al error y a la vez muy menesterosa. El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría
178 nueva. El camino es todo lo más una senda que atraviesa el campo, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu. Todo está en el errabundo paso que retrocede para entrar en la consideración que atiende a la torna del olvido del ser, una torna que se prefigura en el sino del ser. Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la Metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser en la que está y anda este corresponder.

Muchas veces me ocurre, y precisamente con personas cercanas, que la gente oye con atención y con gusto la presentación de la esencia de la jarra, pero que cierran los oídos así que se habla de objetualidad, de proveniente y de procedencia del estado de producido, cuando se habla de la estructura de emplazamiento. Pero todo esto pertenece de un modo necesario al pensar de la cosa, un pensar que piensa en el posible advenimiento de mundo y, en esta rememoración, tal vez ayuda, aunque sea en una medida mínima y casi inapreciable, a que este advenimiento llegue a la región abierta de la esencia del hombre.

Entre las experiencias extrañas que estoy haciendo con mi conferencia se encuentra ésta: se pregunta a mi pensar de dónde recibe su indicación, como si esta pregunta fuera necesaria sólo frente a este pensar. En cambio a nadie se le ocurre preguntar: ¿de dónde le viene a Platón la indicación de pensar el ser como ἰδέα?, ¿de dónde le viene a Kant la indicación de pensar el ser como lo trascendental de la objetualidad, como posición (estado de puesto)?

Pero tal vez un día la contestación a esta pregunta se podrá sacar precisamente de aquellos intentos que, como los míos, dan la impresión de una arbitrariedad sin ley.

No le puedo proporcionar a usted –cosa que usted tampoco pide– ninguna tarjeta de identidad con ayuda de la cual lo que he dicho podría 179
ser legitimado cómodamente en todo momento como algo que «concuerda con la realidad».

Aquí todo es camino del corresponder que oye a modo de prueba. El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar.

Con un cordial saludo

8. «... poéticamente habita el hombre...»

Estas palabras han sido sacadas de un poema tardío de Hölderlin que ha 181
llegado a nosotros por un camino especial. Empieza así: «En un azul amable, dulce florece, con el metálico tejado, la torre de la iglesia...» (*Stuttg. Ausgabe* 2, 1 p. 372 y ss.; *Hellingrath* VI p. 24 y ss.). Para oír adecuadamente las palabras «... poéticamente habita el hombre...» debemos devolverlas cuidadosamente al poema. Es por esto por lo que consideramos estas palabras. Aclaramos los reparos que ellas inmediatamente despiertan. Porque de lo contrario, nos falta la libre disposición a contestar a estas palabras yendo detrás de ellas.

«... poéticamente habita el hombre...». Que los poetas habitan a veces poéticamente es algo que aún podríamos imaginar. Sin embargo, ¿cómo «el hombre», y esto significa: todo hombre, y siempre, puede habitar poéticamente? ¿No es todo habitar incompatible con lo poético? Nuestro habitar está acosado por la carestía de viviendas. Aunque esto no fuera así, hoy en día nuestro habitar está azuzado por el trabajo –inestable debido a la caza de ventajas y éxitos–, apresado por el sortilegio de la empresa del placer y del ocio. Pero allí donde, en el habitar de hoy queda aún espacio y se ha podido ahorrar algo de tiempo para lo poético, en el mejor de los casos, esto se realiza por medio de una ocupación con las artes y las letras, ya sean éstas escritas o emitidas (por radio o televisión). La poesía queda entonces negada como un inútil languidecer o un revolotear hacia lo irreal y es rechazada como fuga a lo idílico, o bien se la cuenta entre la literatura. A la validez de ésta se la evalúa según los módulos de la actualidad de cada momento. Lo actual, a su vez, está producido y dirigido por los órganos que forman la opinión pública de la sociedad civilizadora. Uno de sus
funcionarios –es decir, impulsor e impulsado a la vez– es la empresa literaria. 182
De este modo la poesía no puede aparecer de otra manera que en forma de literatura. Incluso allí donde se la observa como un producto cultural o de un modo científico, la poesía es objeto de la Historia de la Literatura. La poesía occidental está en curso bajo el rótulo general de Literatura europea.

Ahora bien, si la poesía tiene ya de entrada su única forma de existencia en lo literario, ¿de qué modo el habitar humano puede estar fundado en lo poético? Las palabras que dicen que el hombre habita poéticamente provienen por otra parte de un poeta solamente, y de aquel poeta además

que, como se dice, no se las arregló con la vida. Lo característico de los poetas es no ver la realidad. En vez de actuar, sueñan. Lo que ellos hacen son sólo imaginaciones. Las imaginaciones son cosas que simplemente se hacen. Al acto de hacer se le llama en griego Ποίησις. ¿El habitar del hombre sería entonces poesía y sería poético? Pero esto sólo puede admitirlo el que está al margen de lo real y no quiere ver en qué estado se encuentra hoy, histórica y socialmente, la vida del hombre; lo que los sociólogos llaman el colectivo.

Sin embargo, antes de que, de un modo tan burdo, declaremos inconciliables habitar y poetizar, será bueno que, de una manera fría, prestemos atención a las palabras del poeta. Habla del habitar del hombre. No describen estados del habitar de hoy. Sobre todo no sostiene que morar signifique tener una morada. Tampoco dice que lo poético se agote en el juego irreal de la imaginación poética. Entonces, ¿quién, de entre los que reflexionan, puede pretender explicar, desde unas alturas un tanto cuestionables, que el habitar y el poetizar sean incompatibles? Quizás sean compatibles los dos. Más aún. Quizás ocurre incluso que el uno entraña al otro, de modo que éste, el habitar, descanse en aquél, lo poético. Pero si suponemos tal cosa, entonces lo que se nos está exigiendo es, por difícil que nos parezca, que pensemos el habitar y el poetizar desde su esencia. Si no nos cerramos a esta exigencia, entonces, a aquello que normalmente
183 se le llama la existencia del hombre lo pensaremos desde el habitar. Ahora bien, lo que estamos haciendo con esto es abandonar la representación que habitualmente tenemos del habitar. Según ella el habitar no pasa de ser una forma de comportamiento del ser humano junto con otras muchas. Trabajamos en la ciudad, pero habitamos fuera de ella. Estamos de viaje y habitamos ahora aquí, ahora allí. Lo que en estos casos llamamos habitar es siempre, y no es más que esto, tener un alojamiento.

Cuando Hölderlin habla del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre. Pero lo «poético» lo ve él desde la relación con este habitar entendido de un modo esencial.

Esto, ciertamente, no significa que lo poético sea un adorno y un aditamento del habitar. Lo poético del habitar no quiere decir tampoco sólo que lo poético, de alguna u otra forma, ocurra en todo habitar. Las palabras: «... poéticamente habita el hombre...» dicen más bien esto: el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir.

De este modo estamos ante una doble exigencia: primero pensar lo que denominamos la existencia del hombre desde la esencia del habitar; luego pensar la esencia del poetizar en tanto que dejar habitar como un construir, incluso como *el* construir por excelencia. Si buscamos la esencia de la

poesía desde la perspectiva de la que acabamos de hablar, llegaremos a la esencia del habitar.

Ahora bien, ¿de dónde nosotros, los humanos, tenemos noticia sobre la esencia del habitar y del poetizar? ¿De dónde es que el hombre toma la interpelación de llegar hasta la esencia de una cosa? El hombre sólo puede tomar esta interpelación de allí de donde él la recibe. La recibe de la exhortación del lenguaje. Ciertamente, sólo cuando presta atención, y mientras presta atención, a la esencia propia del lenguaje. Pero mientras 184
tanto, a la vez incontrolada y diestra, por el globo terráqueo se desata una carrera desbocada de palabras habladas, escritas y emitidas por los medios de comunicación. El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre. Cuando esta relación de señorío se invierte, el hombre cae en extrañas maquinaciones. El lenguaje se convierte en medio de expresión. En tanto que expresión, el lenguaje puede descender a mero medio de presión. Que incluso en este uso del lenguaje se cuide la manera de hablar está bien. Sólo que esto, a pesar de todo, no nos servirá nunca para salir de esta inversión de la relación de dominio entre el lenguaje y el hombre. Pues en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos llevar al lenguaje, el lenguaje es la primera de todas. El lenguaje es lo primero, y también lo último, que, con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa. Sin embargo, esto no quiere decir nunca que el lenguaje, con el significado de cualquier palabra que cojamos, de un modo directo y definitivo, como si se tratara de un objeto listo para ser usado, nos suministre la esencia transparente de la cosa, directa y definitivamente, como si de un objeto de uso se tratara. Pero el corresponder en el que el hombre propiamente escucha la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo en vistas a su corrección o incorrección.

«... poéticamente habita el hombre...»

dice el poeta. Oiremos más claramente las palabras de Hölderlin si las devolvemos al poema del que provienen. De momento oigamos sólo los dos primeros versos, de los que hemos extraído, y con ello cortado, estas 185
palabras. Dicen:

«Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita
el hombre en esta tierra».

El tono fundamental de los versos vibra en la palabra «poéticamente». Ésta adquiere un relieve especial por dos lados: por lo que la precede y por lo que la sigue.

Antes vienen las palabras: «Lleno de méritos, sin embargo...». Esto suena casi como si la palabra que sigue, «poéticamente», aportara una restricción en el habitar lleno de méritos del hombre. Pero es lo contrario. Esta restricción se dice en el giro «lleno de méritos», al que debemos añadir un «sin duda». Es cierto que el hombre, con su habitar, se hace acreedor a múltiples méritos. El hombre cuida las cosas que crecen de la tierra y abriga lo que ha crecido para él. Cuidar y abrigar (colere, cultura) es un modo del construir. Pero el hombre labra (cultiva, construye) no sólo aquello que despliega su crecimiento desde sí mismo sino que construye también en el sentido de aedificare, erigiendo aquello que no puede surgir ni mantenerse por el crecimiento. Lo construido y las construcciones, en este sentido, son no sólo los edificios sino todas las obras debidas a la mano y los trabajos del hombre. Sin embargo, los méritos de este múltiple construir no llenan nunca la esencia del habitar. Al contrario: llegan incluso a impedir al habitar su esencia así que se va a la caza de ellos y que se adquieren sólo por ellos mismos. Porque entonces estos méritos, precisamente por su profusión, restringen en todas partes este habitar a las fronteras del construir del que hemos hablado. Éste persigue la satisfacción de las necesidades del habitar. El construir, en el sentido del cuidado campesino del crecimiento y en el sentido del levantar edificios y obras así como de producir instrumentos, es ya una consecuencia esencial del habitar, pero no su fundamento, ni menos aún su fundamentación. Ésta tiene que acontecer en otro construir. El construir habitual y que a menudo se impulsa de un modo exclusivo –y
186 que por ello es el único que se conoce– aporta sin duda profusión de méritos al habitar. Sin embargo el hombre sólo es capaz de habitar si ha construido ya y construye de otro modo y si permanece dispuesto a construir.

«Lleno de méritos (sin duda), sin embargo poéticamente habita el hombre...» A esto, en el texto siguen las palabras: «en esta tierra». Uno quisiera tomar este añadido como algo superfluo; porque morar significa ya: residencia del hombre en la tierra, en «ésta», a la que todo mortal se sabe confiado y expuesto.

Ahora bien, si Hölderlin se atreve a decir que el habitar de los mortales es poético, con sólo decir esto despierta en nosotros la impresión de que el habitar «poético» lo que hace justamente es arrancar a los hombres de la tierra. Porque lo «poético», cuando se entiende la poesía como género literario, pertenece al reino de la fantasía. El habitar poético, por la vía de

la fantasía, sobrevuela todo lo real. Con este temor se topa el poeta cuando dice expresamente que el habitar poético es el habitar «en esta tierra». De este modo Hölderlin no sólo preserva a lo «poético» de una mala interpretación, que es fácil que se dé, sino que, añadiendo las palabras «en esta tierra», señala propiamente la esencia del poetizar. Éste no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella para abandonarla y para flotar sobre ella. El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar.

«Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita
el hombre sobre esta tierra».

¿Sabemos ahora en qué medida el hombre habita poéticamente? No lo sabemos todavía. Corremos incluso el peligro de introducir, de nuestra cosecha, elementos extraños en la palabra poética de Hölderlin. Porque si bien Hölderlin nombra el habitar del hombre y sus méritos, sin embargo no pone, como ocurrió antes, el habitar del hombre en conexión con el 187
construir. No habla de construir, ni en el sentido de abrigar, cuidar y erigir, ni de tal modo que llegue a representarse el poetizar como un modo propio del construir. Según esto, del habitar poético Hölderlin no dice lo mismo que nuestro pensar. Sin embargo pensamos lo Mismo que piensa Hölderlin en este poema.

Pero aquí hay que prestar atención a algo esencial. Es necesario introducir una observación breve. El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual . Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme. Hölderlin, a su modo, supo de estas relaciones. En un epigrama que lleva por título *Raíz de todo mal* dice lo siguiente:

«Ser en unidad es divino y bueno; ¿de dónde entonces
el afán entre los hombres de que tan sólo uno
y una cosa tan sólo sea?»
(*Stuttg. Ausg.* I, 1 p. 305)

Si seguimos con el pensamiento lo que Hölderlin poetiza sobre el habitar poético del hombre, sospecharemos la existencia de un camino en el que, por lo pensado de un modo distinto, nos acercaremos a lo Mismo que el poeta poe-tiza.

Pero ¿qué dice Hölderlin del habitar poético del hombre? Buscamos
188 la contestación a esta pregunta escuchando los versos 24 a 38 del mencionado poema. Porque es desde el ámbito de éstos como han hablado los dos versos explicados al principio.

«¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre
mirar hacia arriba y decir: así
quiero yo ser también? Sí. Mientras la amabilidad dura
aún junto al corazón, la Pura, no se mide
con mala fortuna el hombre
con la divinidad. ¿Es desconocido Dios?
¿Es manifiesto como el cielo? Esto
es lo que creo más bien. La medida del hombre es esto.
Lleno de méritos, sin embargo, poéticamente habita
el hombre en esta tierra. Pero más pura
no es la sombra de la noche con las estrellas,
si yo pudiera decir esto, como
el hombre, que se llama una imagen de la divinidad.
¿Hay en la tierra una medida? No hay
ninguna».

Vamos a considerar sólo una pequeña parte de estos versos, y vamos a hacerlo con la única intención de oír más claramente lo que Hölderlin quiere decir cuando llama al habitar del hombre un habitar «poético». Los primeros versos que hemos leído (24 a 26) nos dan una seña. Están en la forma de una pregunta afirmada de un modo confiado. Ésta dice con otras palabras lo que, de un modo inmediato, expresan los versos que acabamos de dilucidar: «Lleno de méritos, sin embargo, poéticamente habita el hombre sobre esta tierra». Hölderlin pregunta:

«¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre
mirar hacia arriba y decir: así
quiero yo ser también? Sí».

Sólo en la zona de la mera fatiga se esfuerza el hombre por tener «méritos». Allí se los procura en gran cantidad. Pero al mismo tiempo al hombre le está permitido, en esta zona, desde ella, a través de ella, mirar
189 hacia arriba, a los celestes. Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba,

hasta el cielo, y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el entre de cielo y tierra. Este entre está asignado como medida al habitar del hombre. A esta medida transversal, asignada al hombre, entre cielo y tierra la llamaremos ahora: dimensión. Ésta no surge del hecho de que cielo y tierra estén vueltos el uno hacia el otro. Es más bien lo contrario, es este «estar vuelto» lo que descansa en la dimensión. Ésta tampoco es una extensión del espacio tal como nos representamos a éste habitualmente; pues todo lo espacial, en tanto que espaciado (en tanto que algo a lo que se ha aviado espacio), necesita a su vez ya de la dimensión, es decir, de esto a lo que se le ha dejado entrar.

La esencia de la dimensión es la asignación de medida del entre, una asignación despejada y por ello medible de un cabo al otro: del hacia arriba, hacia el cielo, y del hacia abajo, hacia la tierra. Vamos a dejar a la esencia de la dimensión sin nombre. Según las palabras de Hölderlin, el hombre mide la dimensión al medirse con los celestes. Esta medición no la emprende el hombre de un modo ocasional, sino que es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre. De ahí que, si bien el hombre puede cerrar esta medición, acortarla o deformarla, no puede sustraerse a ella. El hombre, como hombre, se ha medido ya siempre en relación con algo celeste y junto a algo celeste. También Lucifer viene del cielo. Por esto, en los versos siguientes (28 al 29) se dice: «El hombre se mide... con la divinidad». Ella es «la medida» con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de *ser* en la medida de su esencia. El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra.

Esta medición no mide sólo la tierra, γῆ, y por esto no es sólo Geometría. De igual modo tampoco mide nunca el cielo, οὐρανός, por sí mismo. La medición no es ninguna ciencia. El medir saca la medida del entre 190
que lleva a ambos el uno al otro, el cielo a la tierra y la tierra al cielo. Este medir tiene su propio μέτρον y por esto su propia métrica.

El medir de la esencia del hombre en relación con la dimensión asignada a él como medida lleva el habitar a su esquema fundamental. El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la cual él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar. Poetizar es medir. Pero ¿qué quiere decir medir? Si tiene que ser pensado como medir, está claro que no podemos alojar el poetizar en una representación cualquiera del medir y de la medida.

El poetizar es probablemente un medir especial distinto de los demás. Más aún. Tal vez la proposición: poetizar es *medir* debemos pronunciarla acentuándola de esta otra manera: *poetizar* es medir. En el poetizar acaece propiamente lo que todo medir es en el fondo de su esencia. Por esto se

trata de prestar atención al acto fundamental del medir. Este acto consiste en empezar por tomar la medida con la cual habrá que medir en los demás casos. En el poetizar acaece propiamente la toma de medida. El poetizar es la toma-de-medida, entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita. Pero su habitar descansa en lo poético. La esencia de lo «poético» la ve Hölderlin en la toma-de-medida por medio de la cual se cumplimenta la medición de la esencia del hombre.

Sin embargo, ¿cómo vamos a demostrar que Hölderlin piensa la esencia del poetizar como toma-de-medida? Aquí no necesitamos demostrar nada. Toda demostración es sólo siempre algo que se hace después, una empresa fundamentada en presupuestos. Según como éstos se establezcan, se puede demostrar todo. Pero prestar atención sólo podemos prestar
191 atención a pocas cosas. Por esto basta con que prestemos atención a la palabra propia del poeta. Pues bien, en los versos siguientes, antes que nada lo que hace Hölderlin es preguntar por la medida, no hace otra cosa. Ésta es la divinidad, con la que el hombre se mide. Esta pregunta empieza en el verso 29 con las palabras: «¿Es desconocido Dios?» Está claro que no. Pues si lo fuera, ¿cómo podría ser, como desconocido, la medida? Sin embargo –y ahora hay que escuchar esto y retenerlo–, Dios, en tanto que es El que es, es desconocido para Hölderlin, y *como tal Desconocido* es precisamente la medida para el poeta. Es por esto por lo que le desconcierta esta incitante pregunta: ¿Cómo es posible que lo que según su esencia es siempre lo desconocido pueda convertirse alguna vez en medida? Pues aquello con lo que el hombre se mide tiene que comunicarse (dar parte de sí), tiene que aparecer. Pero si aparece, entonces ya es conocido. El dios, sin embargo, es desconocido y, no obstante, es la medida. No solamente esto, sino que el dios que permanece desconocido, al mostrar*se* como El que es, tiene que aparecer como el que permanece desconocido. La *Revelabilidad* de Dios, no sólo El mismo, es misteriosa. Por esto el poeta pregunta inmediatamente la siguiente pregunta: «¿Es revelable como el cielo?» Hölderlin contesta: «Esto es lo que creo más bien».

¿Por qué, nos preguntamos ahora *nosotros*, se inclina por esto la sospecha del poeta? La contestación está en las palabras que enlazan inmediatamente con éstas. Dicen escuetamente: «Es la medida del hombre». ¿Cuál es la medida del medir del humano? ¿Dios? ¡No! ¿El cielo? ¡No! ¿La Revelabilidad del cielo? ¡No! La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado *en tanto que* tal por medio del cielo. El aparecer del dios por medio del cielo consiste en un desvelar que

deja ver aquello que se oculta pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento sino sólo cobijando lo oculto en su ocultarse. De este modo el dios desconocido aparece como el desconocido por medio de la revelabilidad del cielo. Este aparecer es la medida con la que el hombre se mide.

Extraña medida, turbadora medida; esto es lo que parece al modo 192
habitual de representar de los mortales, incómoda para el barato entenderlo todo del opinar de todos los días, un opinar al que le gusta afirmarse como la medida que dirige todo pensar y todo meditar.

Extraña medida para el modo de representación corriente, y en especial para todo representar que sea sólo científico; en ningún caso un bastón o una vara de la que podamos echar mano; pero en verdad más fácil de manejar que éstos, siempre que nuestras manos no agarraren sino que estén dirigidas por ademanes que correspondan a esta medida, que es aquí lo que hay que tomar. Esto acontece en un tomar que nunca arrebata para sí la medida sino que la toma de un percibir concentrado que no es otra cosa que un estar a la escucha.

Pero ¿por qué esta medida, que tanto nos extraña a los hombres de hoy, tiene que ser exhortada al hombre y tiene que estar participada por medio de la toma-de-medida del poetizar? Porque sólo esta medida saca la medida de la esencia del hombre. Porque el hombre habita midiendo lo que está «sobre la tierra» y lo que está «bajo el cielo». Este «sobre» y este «debajo de» se pertenecen el uno al otro. La interpenetración de ambos es la medición transversal (de un cabo a otro) que el hombre recorre siempre en tanto que *es* como terrenal. En un fragmento (*Stuttg. Ausgabe* 2, 1. p. 334) dice Hölderlin:

«Siempre, ¡queridos!, la tierra
anda y el cielo aguanta».

Porque el hombre *es* en tanto que resiste la dimensión, su esencia tiene que ser siempre medida. Para esto necesita de una medida que, de una vez, alcance toda la dimensión. Avistar esta medida, sacar la medida de esta medida y tomarla como la medida quiere decir para el poeta: poetizar. El poetizar es esta toma-de-medida, y además para el habitar del hombre. Y en efecto, inmediatamente después de las palabras «es la medida del hombre» siguen en el poema los versos: «Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, mora el hombre sobre esta tierra».

¿Sabemos ahora lo que para Hölderlin es «lo poético»? Sí y no. Sí en tanto que recibimos una indicación sobre desde qué punto de vista hay que pensar el poetizar, es decir, como un medir especial, distinto de los demás. No en tanto que el poetizar como sacar la medida de aquella extraña

medida es algo que se hace cada vez más misterioso. Y así es como tiene que seguir siendo si es que estamos dispuestos a residir (a mantenernos abiertos) en la región esencial de la poesía.

193 Sin embargo no deja de extrañar que Hölderlin piense la poesía como un medir. Y esto con razón mientras representemos el medir en el sentido que *nos* es corriente. En este caso, con ayuda de algo conocido –a saber, escalas de medida y números destinados a medir– algo desconocido es recorrido contando las veces que en él cabe la unidad de medida y de este modo se le convierte en algo conocido y se le mete dentro de los límites de un número y un orden abarcables en todo momento. Este medir puede variar según el modo de los instrumentos solicitados. Pero ¿quién nos garantiza que este modo de medir, sólo por el hecho de ser el modo habitual, acierte ya con la esencia del medir? Cuando hablamos de medida pensamos inmediatamente en el número y representamos ambos, número y medida, como algo cuantitativo. Ahora bien, la esencia de la medida, al igual que la esencia del número, no es un *quantum*. Con números podemos calcular, pero no con la esencia del número. Cuando Hölderlin avista el poetizar como un medir y lleva a cabo éste sobre todo como la toma-de-medida, entonces, para pensar el poetizar, ante todo tenemos que considerar una y otra vez la medida que se toma en el poetizar; tenemos que prestar atención al modo de este tomar, que no descansa en un echar mano, no descansa en modo alguno en un coger, sino en un dejar llegar lo Asignado-como-Medida. ¿Cuál es la medida para el poetizar? La divinidad; ¿entonces Dios? ¿Quién es Dios? Tal vez esta pregunta es demasiado difícil para el hombre y demasiado prematura. Preguntemos pues antes qué es lo que se puede decir de Dios. Limitémonos primero a preguntar esto: ¿qué es Dios?

Por fortuna, y para ayudarnos aquí, nos han quedado unos versos de Hölderlin que, desde el punto de vista temático y temporal, pertenecen
194 al círculo del poema *En dulce azul florece...* Empiezan así (*Stuttg. Ausgabe* 2, 1 p. 210):

«¿Qué es Dios? desconocido, sin embargo
lleno de propiedades está el rostro
del cielo de él. Así los rayos
la ira son de un Dios. Tanto más
invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño...»

Lo que permanece extraño al Dios, los aspectos del cielo, esto es lo familiar para el hombre. ¿Y qué es esto? Todo lo que en el cielo, y con ello también bajo el cielo, y con ello también sobre la tierra, resplandece y florece, suena y aroma, sube y viene, pero también anda y cae, pero también se queja y se calla, pero también palidece y se oscurece. A esto que le es

familiar al hombre, pero extraño al Dios, se destina el Desconocido, para permanecer allí cobijado como el Desconocido. Pero el poeta llama a cantar en la palabra a toda claridad de los aspectos del cielo y a todas las resonancias de sus rutas y de sus brisas y, en la palabra, hace brillar y sonar lo que ha llamado. Ahora bien, el poeta, si es poeta, no describe el mero aparecer del cielo y de la tierra. El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que, en el desvelarse, hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: *en tanto que* lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido.

El poeta poetiza sólo cuando toma la medida, diciendo los aspectos del cielo de tal modo que éste se inserta en sus fenómenos como en lo extraño a lo que el Dios desconocido se «destina». Para nosotros el nombre corriente para aspecto y apariencia de algo es «imagen». La esencia de la imagen es: dejar ver algo. En cambio, las copias y reproducciones son ya degeneraciones de la imagen propia, que deja ver el aspecto de lo invisible y de este modo lo mete en la imagen de algo extraño a él. Como el poetizar toma aquella medida misteriosa, a saber a la vista del cielo, por esto habla 195
en «imágenes» (*Bildern*). Por esto las imágenes poéticas son imaginaciones (*Ein-Bildungen*), en un sentido especial: no meras fantasías e ilusiones sino imaginaciones (resultado de meter algo en imágenes), incrustaciones en las que se puede avistar lo extraño en el aspecto de lo familiar. El decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía. Por esto Hölderlin, en el poema, después de los versos «Lleno de méritos, sin embargo, poéticamente habita el hombre en esta tierra» puede continuar así:

«... Pero más pura
no es la sombra de la noche con las estrellas,
si yo pudiera decir esto, como
el hombre, que se llama una imagen de la divinidad».

«... la sombra de la noche» – la noche misma es la sombra, lo oscuro que nunca puede llegar a ser tiniebla sin más, porque, como sombra, permanece confiado a la luz, proyectada por ésta. La medida que toma el poetizar como lo extraño en el que el Invisible cuida su esencia se destina a lo familiar de los aspectos del cielo. Por esto la medida es del modo de la esencia del cielo. Pero el cielo no es mera luz. El resplandor de sus alturas es en sí mismo la oscuridad de la amplitud suya, que todo lo alberga. El azul del dulce azur del cielo es el color de la profundidad. El resplandor del

cielo es el emerger y el hundirse del crepúsculo que alberga todo aquello de lo que se puede dar noticia. Este cielo es la medida. Por esto el poeta tiene que preguntar:

«¿Hay en la tierra una medida?»

Y tiene que contestar: «no hay ninguna». ¿Por qué? Porque aquello que nosotros nombramos cuando decimos «sobre la tierra» sólo está de un modo consistente en la medida en que el hombre toma-morada en la tierra y en el habitar deja a la tierra ser como tierra.

196 Pero el habitar acontece sólo si el poetizar acaece propiamente y esencia, y si lo hace en el modo cuya esencia ya presentimos, es decir, en la toma-de-medida para todo medir. Ella es lo que es propiamente el medir, no un mero sacar la medida con los módulos ya dispuestos para la confección de planos. Por esto el poetizar no es ningún construir en el sentido de levantar edificios y equiparlos. Pero el poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural. El poetizar es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar.

La proposición: el hombre habita en tanto que construye, ha recibido ahora su sentido propio. El hombre no habita sólo en cuanto que instala su residencia en la tierra bajo el cielo, en cuanto que, como agricultor, cuida de lo que crece y al mismo tiempo levanta edificios. El hombre sólo es capaz de este construir si construye ya en el sentido de la toma-de-medida que poetiza. Propiamente el construir acontece en cuanto que hay poetas, aquellos que toman la medida de la arquitectónica, del armazón del habitar.

Hölderlin escribe el 12 de marzo de 1804 desde Nürtnigen a su amigo Leo von Seckendorf: «La fábula, visión poética de la historia y arquitectónica del cielo me tiene ocupado en la actualidad de un modo especial, sobre todo lo nacional, en cuanto que es distinto de lo griego» (Hellingrath V^2, p. 333):

«... poéticamente habita el hombre...»

El poetizar construye la esencia del habitar. Poetizar y habitar no sólo no se excluyen. No, poetizar y habitar, exigiéndose alternativamente el uno al otro, se pertenecen el uno al otro. «Poéticamente habita el hombre...» ¿Habitamos *nosotros* poéticamente? Probablemente habitamos de un modo absolutamente impoético. Si esto es así, ¿queda desmentida la palabra del poeta y se convierte en algo no verdadero? No. La verdad de su palabra queda corroborada del modo más inquietante. Porque un habitar sólo puede se
197 impoético si el habitar, en su esencia, es poético. Para que un hombre pueda ser ciego tiene que ser, según su esencia, un vidente. Un trozo de

madera no puede nunca volverse ciego. Pero cuando un hombre se vuelve ciego queda siempre la pregunta sobre si la ceguera proviene de una falta o de una pérdida, o si descansa en una sobreabundancia o en una sobremedida. Hölderlin, en el mismo poema en el que medita sobre lo que es la medida para todo hombre, dice (verso 75/76): «El rey Edipo tenía tal vez un ojo de más». De este modo podría ser que nuestro habitar impoético, su incapacidad para tomar la medida, viniera de la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular.

El hecho de que nosotros moremos de un modo impoético, y hasta qué punto moramos así, es algo que sólo podemos experienciarlo si sabemos lo que es lo poético. Si nos alcanzará o no un giro del habitar impoético, y cuándo nos alcanzará, es algo que sólo podemos esperar si no perdemos de vista lo poético. De qué modo, y hasta qué punto, nuestro hacer y dejar de hacer pueden tener parte en este giro es algo de lo que nosotros mismos daremos garantía si tomamos en serio lo poético.

El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano. Pero el hombre únicamente es capaz de poetizar según la medida en la que su esencia está apropiada a aquello que por sí mismo tiene poder sobre el hombre y que por esto necesita y pone en uso su esencia. Según la medida de esta apropiación, el poetizar es propio o impropio.

Es por esto por lo que el poetizar propio no acaece en todas las épocas. ¿Cuándo, y para cuánto tiempo, se da el poetizar propio y verdadero? Hölderlin lo dice en los versos que ya hemos leído (26/29). Su dilucidación fue pospuesta a propósito hasta este momento. Los versos dicen:

«... mientras la amabilidad dura
aún junto al corazón, la Pura, no se mide
con mala fortuna el hombre
con la divinidad...»

«La amabilidad» – ¿esto qué es? Una palabra inocente, pero nombrada 198
por Hölderlin con el adjetivo «la Pura», escrito con mayúscula. «La amabilidad» – esta palabra es, si la tomamos literalmente, la espléndida traducción de Hölderlin de la palabra griega χάρις. De la χάρις dice Sófocles en Aias (v. 522):

χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί
«Pues es la gracia la que siempre llama a la gracia».

«Mientras la amabilidad dura aún junto al corazón, la Pura...» Hölderlin, en un giro que a él le gusta usar, dice «junto al corazón», no «en el corazón»; «junto al corazón», es decir, llegada (venida a ponerse junto a) cabe la

esencia morante del hombre, como interpelación de la medida al corazón, de tal modo que éste se vuelva a la medida.

Mientras dura este advenimiento de la gracia, mientras ocurre esto, logra el hombre medirse con la divinidad. Si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema, «la vida del hombre» es una «vida que habita» (*Stuttg. Ausgabe* 2, 1 p. 312).

La visión

Cuando a la lejanía se va la vida, habitando, de los hombres,
Donde en dirección a la lejanía resplandece el tiempo de los sarmientos,
Está también la vacía campiña de verano,
El bosque aparece en su imagen oscura.
Que la Naturaleza complete la imagen de los tiempos,
Que se demore, que ellos pasen deslizándose veloces,
Es por su perfección; la cumbre de los cielos brilla
Entonces para los hombres, como las flores coronan los árboles.

9. Logos

(Heráclito, fragmento 5)

Largo es el camino que nuestro pensar más necesita. Lleva a aquello simple 199
que hay que pensar bajo el nombre de λόγος. Son pocos aún los signos que indiquen este camino.

Lo que, en una reflexión libre, viene a continuación sigue el hilo conductor de una sentencia de Heráclito, intenta dar unos pasos en este camino. Tal vez ellos nos acerquen al punto en el que esta sentencia única nos habla de un modo más digno de ser cuestionado:

> οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
> ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν Ἓν Πάντα.

Una de las traducciones que existen, que en conjunto concuerdan entre sí, dice:

> «Si no me habéis oído a mí sino al sentido,
> entonces es sabio decir en el mismo sentido: *Uno* es Todo».
> (Snell)

La sentencia habla de ἀκούειν, oír y haber oído; de ὁμολογεῖν, decir lo Mismo; del Λόγος, la sentencia y la Leyenda; del ἐγώ, el pensador mismo, es decir, como λέγων, el que habla. Heráclito considera aquí un oír y decir. Expresa lo que el Λόγος dice: Ἓν Πάντα, Uno es todo. La sentencia de Heráclito parece comprensible desde todos los puntos de vista. Sin embargo, aquí todo sigue siendo cuestionable. Lo más cuestionable de todo es lo más evidente, a saber, nuestra presuposición de que, para nosotros, los que hemos venido después, para la inteligencia de la que nos servimos todos los días, lo que Heráclito dice tiene, de un modo inmediato, que resultar evidente. Es esto una exigencia que, presumiblemente, no se ha cumplido ni siquiera para los contemporáneos de Heráclito, como tampoco se ha cumplido para sus compañeros de viaje.

Sin embargo, como mejor podríamos corresponder al pensar de
Heráclito sería reconociendo que quedan algunos enigmas, no únicamente 200
para nosotros, ni únicamente para los antiguos, sino que estos enigmas están

bien en la cosa misma pensada. Como mejor nos acercaremos a ellos será retirándonos ante ellos. Entonces se ve que para advertir el enigma como tal enigma, antes que nada es necesario iluminar aquello que significa λόγος, λέγειν.

Desde la Antigüedad se interpretó el Λόγος de Heráclito de distintas maneras: como *ratio*, como *verbum*, como ley del mundo, como lo lógico y la necesidad de pensar, como el sentido, como la razón. Ahí se oye siempre una llamada a la razón como el módulo que rige el hacer y el dejar de hacer. Sin embargo, ¿qué puede la razón si ella, junto con la no-razón y la contra-razón, sigue estando obstinada en el mismo plano de un olvido, un olvido que descuida reflexionar sobre el provenir esencial de la razón, del mismo modo como descuida prestarse a este advenimiento? ¿Qué puede hacer la Lógica, λογική (ἐπιστήμη), del tipo que sea, si no empezamos nunca prestando atención al Λόγος y yendo tras su esencia inicial?

Lo que es el λόγος lo sacamos del λέγειν. ¿Qué significa λέγειν? Todo el mundo que conozca esta lengua sabe: λέγειν significa decir y hablar; λόγος significa: λέγειν como enunciar y λεγόμενον como lo enunciado.

¿Quién podría negar que en la lengua de los griegos desde muy pronto λέγειν significa hablar, decir, contar? Pero igualmente pronto, y de un modo aún más originario, y por esto también dentro del significado que hemos mencionado, significa lo que quiere decir nuestro homónimo *legen*; poner abajo y poner delante. Aquí prevalece el juntar, el verbo latino *legere* como leer en el sentido de ir a buscar y juntar. Propiamente λέγειν significa el poner abajo y poner delante que se reúne a sí mismo y recoge otras cosas. Empleado en la voz media λέγεσθαι quiere decir: tenderse en el recogimiento del reposo; λέχος es el lecho para descansar; λόχος es la emboscada, donde algo está oculto detrás de algo y está dispuesto. (Hay que considerar aquí también la palabra ἀλέγω [α copulativa], en proceso de
201 extinción a partir de Esquilo y Píndaro: algo me importa, me preocupa).

Con todo, sigue estando fuera de discusión lo siguiente: λέγειν, por otra parte, significa además, e incluso de un modo preferente, si no exclusivo: decir y hablar. ¿En beneficio del sentido corriente de λέγειν, un sentido que predomina sobre los otros pero que ha cambiado de muchas maneras, tenemos que echar por la borda el sentido propio de la palabra λέγειν como poner? ¿Podemos atrevernos siquiera a hacer tal cosa? ¿O es hora ya, al fin, de que nos prestemos a una pregunta que, presumiblemente, decide muchas cosas? La pregunta dice así:

¿En qué medida el sentido propio de λέγειν, poner, llega al sentido de decir y de hablar?

Para encontrar un punto de apoyo para una respuesta es necesario reflexionar sobre lo que hay propiamente en el verbo λέγειν como poner.

Legen (poner) significa esto; poner algo extendido (llevar algo a que esté extendido). Además *legen* (poner) es al mismo tiempo: poner una cosa junto a otra, com-poner. *Lesen* es leer. El leer que nosotros conocemos más, es decir, leer un escrito, sigue siendo, aunque ahora ha pasado a primer plano, una variedad del leer en el sentido de: llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante. La recolección de espigas (*Ährenlese*) recoge el fruto del suelo. La vendimia (*Traubenlese*) coge las bayas de la cepa. El recoger (de abajo, del suelo) y el quitar tienen lugar en un reunir. Mientras persistamos en el modo de ver habitual, nos inclinaremos a tomar ya este juntar por el reunir o incluso por la conclusión de este proceso. Sin embargo, reunir es algo más que un mero amontonar. Reunir implica ir a buscar y meter dentro. En ello prevalece el poner bajo techo; pero en éste prevalece el preservar. Aquel «más» por el que el reunir va más allá del simple coger ávidamente algo del suelo y juntarlo no le viene a éste como un mero añadido. Y menos aún es lo último que tiene lugar, su conclusión. El preservar que mete dentro ha dado ya los primeros pasos del reunir y los ha tomado para sí en el entrelazamiento de la secuencia de éstos. Si única- 202
mente fijamos nuestra mirada en la sucesión de estos pasos, entonces al coger (de abajo, del suelo) sigue el juntar; a éste, el meter dentro, y a éste el poner bajo techo, en un recipiente y en un almacén. De ahí que se imponga la apariencia de que el guardar y el preservar ya no pertenecen al reunir. Pero ¿qué es de una recolección que al mismo tiempo no esté movida (tirada) y llevada por el rasgo fundamental del albergar? El albergar es lo primero en la estructura esencial de la recolección.

Sin embargo, el albergar, por sí mismo, no alberga cualquier cosa que ocurra en cualquier lugar y en cualquier tiempo. El reunir que empieza propiamente a partir del albergar, la recolección, es, en sí misma, de antemano, un elegir (e-legir) aquello que pide albergamiento. Pero la elección (e-lección), por su parte, está determinada por aquello que dentro de lo elegible (e-legible) se muestra como lo selecto (lo mejor). En la estructura esencial de la recolección, lo primero que hay frente al albergar es el elegir (alemánico: *Vor-lese*, pre-lección), al que se inserta la selección que pone bajo sí el juntar, el meter dentro y el poner bajo techo.

El orden que siguen, uno tras otro, los pasos del hacer que reúne no coincide con el de los rasgos de llegar y llevar en los cuales descansa la esencia de la recolección.

A todo reunir pertenece a un tiempo el hecho de que los que recogen se reúnan, de que coliguen su hacer en vistas al albergar y de que, una vez reunidos, a partir de ahí, no antes, reúnan. La recolección pide desde sí y para sí esta reunión. En el reunir reunido prevalece la coligación originaria.

El recoger que hay que pensar así no está, con todo, en modo alguno junto al *legen* (poner). Aquél tampoco se limita a acompañar a éste. Es más

bien el (*lesen*) recoger el que está metido ya en el *legen* (poner). Todo recoger es ya *legen* (poner). Todo *legen* (poner), desde sí mismo, es *lesend*, recogiendo. Porque, ¿qué quiere decir *legen*, poner)? El *legen* (poner) es dejar que algo quede extendido, dejando que las cosas que quedan extendidas estén delante de y unas al lado de otras. Tendemos demasiado a tomar el «dejar» en el sentido de dejar a un lado, dejar pasar. *Legen* (poner), hacer estar
203 extendido, dejar estar extendido significaría entonces: no preocuparse más de lo que está puesto y puesto delante, pasarlo por alto. Ahora bien, el verbo λέγειν, *legen* (poner), en su dejar-que-algo-esté puesto-delante-de-y-junto-a significa propiamente esto: que lo que está delante de y junto a nos importa y por esto nos concierne (va con nosotros). Al *legen* (poner), en cuanto que dejar-estar-delante-de-y-junto-a, le importa mantener lo puesto (abajo) como lo que está delante. (*Legi* significa en alemánico la defensa, el muro de contención que, en el río, está ya puesto delante para detener la afluencia del agua).

El *Legen* (poner) que hay que pensar ahora, el λέγειν, ha entregado ya de antemano la interpelación, o incluso ni siquiera la ha conocido, de llevar primero a su posición lo que está puesto delante. Al *Legen* (poner) como λέγειν le importa únicamente dejar en cobijo lo-desde-sí-puesto-junto-delante *como* lo que está-delante, un cobijo bajo el cual permanece puesto. ¿Cuál es este cobijo? Lo puesto-junto-delante está metido en el desocultamiento, apartado en él, colocado en él, ocultado detrás de él, es decir, albergado. Al λέγειν, en su dejar-puesto-junto-delante, le importa este estado de albergamiento de lo que está puesto delante en lo desocultado. El κεῖσθαι, el estar-puesto-delante-para-sí de lo ocultado de este modo, de lo ὑποκείμενον, no es nada más ni nada menos que la *presencia* de lo puesto delante al estado de desocultamiento. En este λέγειν de lo ὑποκείμενον está metido el λέγειν, como leer, reunir. Como al λέγειν, como dejar-junto-puesto-delante en el estado de desocultamiento le importa únicamente el estado de alojamiento de lo que está delante en el estado de desocultamiento, por esto, el leer que pertenece a este *legen* (poner) está determinado de antemano por el preservar.

Λέγειν es *legen* (poner). *Legen* (poner) es: dejar-reunido-estar-delante a lo-que-está-presente-en yuxtaposición.

Hay que preguntar: ¿hasta qué punto el sentido propio de λέγειν, *legen* (poner) alcanza el significado de decir y de hablar? La meditación que precede contiene ya la contestación. Porque nos hace considerar que ya no podemos seguir preguntando del modo como lo hemos intentado hasta ahora. ¿Por qué no? Porque en lo que hemos considerado no se trata en
204 absoluto de que esta palabra, λέγειν, desde un significado, *legen*, «poner», llegue al otro, «decir».

En lo que precede no nos hemos ocupado del cambio semántico de palabras. Lo que ha ocurrido más bien es que nos hemos encontrado con

un acaecimiento propio cuya inquietante enormidad se oculta en una simplicidad de la que hasta ahora no nos hemos percatado.

El decir y hablar de los mortales acontece propiamente desde muy pronto como λέγειν, como *legen* (poner). Decir y hablar esencian como el dejar-estar-justo-delante de todo aquello que está presente extendido en el estado de desocultamiento. El λέγειν originario, el *legen* (poner), se despliega pronto como decir y hablar, y lo hace de un modo que prevalece en todo lo desocultado como decir y hablar. El λέγειν, como el *legen* (poner), se deja dominar por este modo predominante suyo. Pero esto sólo con el fin de que así pueda ocultar (poner detrás) de antemano la esencia de decir y hablar en el prevalecer del poner propio.

El hecho de que el λέγειν, como poner, sea esto, donde decir y hablar insertan su esencia, contiene la indicación a la decisión primera y más rica sobre la esencia del lenguaje. ¿De dónde cayó éste? La pregunta es de mucho peso, y presumiblemente es la misma que esta otra: ¿hasta qué punto esta marca de la esencia del lenguaje llega desde el poner? Alcanza hasta lo más extremo del posible provenir esencial del lenguaje. Porque, como dejar-estar-delante que reúne, el decir recibe su modo esencial del estado de desocultamiento de lo que está-junto-delante. Pero el desocultamiento de lo oculto entrando en lo no ocultado es la presencia misma de lo presente. Llamamos a esto el Ser del ente. De este modo, el hablar del lenguaje, un hablar que esencia en el λέγειν como *legen* (poner), no se determina ni desde la emisión sonora (φωνή) ni como significar (σημαίνειν). Expresión y significado se toman desde hace tiempo como los fenómenos que, de un modo incuestionable, presentan los rasgos del lenguaje. Pero ellos ni alcanzan propiamente la región de la marca esencial inicial del lenguaje ni son capaces en absoluto de determinar esta región en sus rasgos fundamentales. El hecho de que, de un modo inadvertido y muy pronto, como si no hubiera ocurrido nada, decir prevalezca como *legen* (poner) y, en 205
consecuencia, hablar aparezca como λέγειν, ha dado como fruto una extraña consecuencia. El pensar humano ni se asombró nunca de este acaecimiento ni advirtió aquí un misterio que oculta un envío esencial del ser al hombre, un misterio que tal vez reserva este envío para aquel momento del sino en el que la conmoción del hombre no sólo alcance la situación de éste y a su estado sino que haga tambalear la esencia misma del hombre.

Decir es λέγειν. Esta proposición, si se considera bien, ha barrido ahora todo lo corriente, lo usado y lo vacío. Ella nombra el misterio, imposible de pensar hasta el final, de que el hablar del lenguaje acaece propiamente desde el estado de desocultamiento de lo presente y se determina según el estar-puesto-delante de lo presente como dejar-estar-junto-delante. ¿Aprenderá al fin el pensar a presentir algo de lo que significa que todavía Aristóteles pueda delimitar el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι? El λόγος, a lo

que aparece, lo que viene-delante, al estar-delante, lo lleva desde sí mismo al parecer, al despejado mostrarse (*cfr. Ser y Tiempo* § 7B).

Decir es un dejar-estar-delante-junto que, reunido, reúne. Entonces, si ocurre esto con la esencia del hablar, ¿qué es el oír? Como λέγειν, el hablar no se determina desde el sonido que expresa sentido. De este modo, si el decir no está determinado desde la emisión de sonidos, entonces el oír que le corresponde no consiste en primer lugar en que un sonido que alcanza al oído sea captado, que los sonidos que acosan el sentido del oído sean llevados más lejos. Si nuestro oír fuera ante todo una captación y transmisión de sonidos, y no fuera más que esto, un proceso al que luego se asociaran otros, entonces lo que ocurriría sería que lo sonoro entraría por un oído y saldría por el otro. Esto es lo que de hecho ocurre cuando no nos concentramos a escuchar lo que se nos dice. Pero lo que se nos dice es lo que está-delante que, reunido, ha sido extendido delante. El oír es
206 propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación. El oír es en primer lugar la escucha concentrada. En lo escuchable esencia el oído. Oímos cuando somos todo oídos. Pero la palabra «oído» no designa el aparato sensorial auditivo. Los oídos, tal como los conocen la Anatomía y la Fisiología, en tanto que instrumentos sensoriales, no dan lugar nunca a un oír, ni siquiera cuando entendemos éste únicamente como un percibir ruidos, sonidos, notas. Un percibir tal no se deja ni constatar por medio de la Anatomía, ni comprobar por medio de la Fisiología, ni en modo alguno aprehender por medio de la Biología como un proceso que se desarrolla en el seno del organismo, si bien el percibir sólo vive siendo corporal. De este modo, mientras al considerar el escuchar, tal como hacen las ciencias, partamos de lo acústico, estamos poniéndolo todo cabeza abajo. Pensamos equivocadamente que el activar los instrumentos corporales del oído es propiamente el oír. Y que, en cambio, el escuchar en el sentido de la escucha y de la atención obediente no es más que una transposición de aquel auténtico escuchar al plano de lo espiritual. En el terreno de la investigación científica se pueden constatar muchas cosas útiles. Se puede mostrar que oscilaciones periódicas de la presión del aire que tengan una determinada frecuencia se sienten como notas. Desde este tipo de constataciones sobre el oído se puede organizar una investigación que en última instancia sólo dominan los especialistas en Psicología sensorial.

En cambio, sobre lo que es propiamente el escuchar tal vez sólo se pueda decir poco que realmente concierna a cada hombre de un modo inmediato. Aquí lo que hay que hacer no es investigar sino, reflexionando, prestar atención a lo simple. De este modo, a lo que es propiamente el oír pertenece justamente esto: que el hombre puede equivocarse al oír, desoyendo lo esencial. Si los oídos no pertenecen de un modo inmediato al auténtico

escuchar en el sentido de la escucha (atenta), entonces la cuestión del escuchar y de los oídos es algo muy peculiar. No oímos porque tenemos oídos. 207
Tenemos oídos y, desde el punto de vista corporal, podemos estar equipados de oídos porque oímos. Los mortales oyen el trueno del cielo, el susurro del bosque, el fluir de la fuente, los sonidos de las cuerdas de un instrumento, el matraqueo de los motores, el ruido de la ciudad, sólo y únicamente en la medida en que, de un modo u otro, pertenecen o no pertenecen a todo esto.

Somos todo oídos cuando nuestra concentración se traslada totalmente a la escucha y ha olvidado del todo los oídos y el mero acoso de los sonidos. Mientras oigamos sólo el sonido de las palabras como la expresión de uno que está hablando, estamos muy lejos aún de escuchar. De este modo tampoco llegaremos nunca a haber oído algo propiamente. Pero entonces, ¿cuándo ocurre esto? Hemos oído cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho. El hablar de lo que nos han dicho es λέγειν, dejar-estar-delante-junto. Pertenecer al hablar, esto no es otra cosa que lo siguiente: lo que un dejar-estar-delante pone en yuxtaposición dejarlo estar en yuxtaposición en su totalidad. Este dejar estar delante pone lo que está delante como algo que está delante. Éste pone esto como ello mismo. Pone Uno y lo Mismo en Uno. Pone Uno como lo Mismo. Este λέγειν pone uno y lo mismo, el ὁμόν. Este λέγειν es el ὁμολογεῖν: dejar-estar-delante, recogido, lo Uno como lo Mismo, algo que está delante en lo Mismo de su estar-delante.

En el λέγειν como ὁμολογεῖν esencia el oír propio. Este es entonces un λέγειν que deja estar-delante lo que ya está puesto-delante-junto, y lo está desde un poner que, en su estar extendido, concierne a todo lo que desde sí está puesto-delante-junto. Este poner especial es el λέγειν como el cual el Λόγος acaece propiamente.

De este modo al Λόγος se le llama simplemente: ὁ Λόγος, el poner: el puro dejar-estar-delante-junto de lo que desde sí está delante en su estar extendido. De este modo el Λόγος esencia como el puro poner recogiendo que coliga. El Λόγος es la coligación originaria de la recolección inicial 208
desde la posada inicial. Ὁ Λόγος es: la posada que recoge y liga y sólo esto.

Ahora bien, ¿no es todo esto una interpretación arbitraria y una traducción excesivamente chocante en relación con la comprensión habitual que cree conocer el Λόγος como el sentido y la razón? Extraño es, tal como suena al principio, y así seguirá siéndolo tal vez aún por mucho tiempo, el llamar al Λόγος la posada que recoge y liga. Pero ¿cómo puede uno decidir si lo que esta traducción sospecha que es la esencia del Λόγος está de acuerdo, aunque sólo sea desde muy lejos, con lo que Heráclito ha pensado y nombrado con el nombre de ὁ Λόγος.

El único camino que lleva a tal decisión es considerar aquello que el

mismo Heráclito dice en la sentencia citada. La sentencia empieza: οὐκ ἐμοῦ... Empieza con un «No...» que rechaza duramente. Se refiere a Heráclito mismo, al que habla, al que dice esto. Concierne al oír de los mortales. «No es a mí», es decir, a este que está hablando, no es a lo que se oye de sus palabras a lo que debéis escuchar. Propiamente no estáis oyendo absolutamente nada mientras los oídos estén pendientes sólo del sonido y del flujo de una voz humana para, de ella, atrapar al vuelo una forma de hablar que es para vosotros. Heráclito empieza la sentencia rechazando el oír como simple placer auditivo. Pero este rechazo descansa en una indicación al oír propiamente dicho.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ... no es a mí a quien debéis dirigir vuestra escucha (como dirigir fijamente la mirada) sino que... el oír mortal tiene que dirigirse a lo Otro. ¿A qué? ἀλλὰ τοῦ Λόγου. El modo de oír propio y verdadero se determina a partir del Λόγος. Pero en la medida en que el Λόγος está nombrado pura y simplemente, él no puede ser una cosa cualquiera entre otras. De ahí que el escuchar conforme *a él* tampoco puede dirigirse a él de un modo ocasional para luego volver a pasar de largo de él. Para que haya un oír propio, los mortales tienen que haber oído ya el Λόγος con un oído que significa nada menos que esto: pertenecer al Λόγος.

209 Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας: «cuando vosotros no me habéis oído a mí (al que habla) simplemente sino que os habéis mantenido en un pertenecer que oye atentamente, entonces esto es el oír propio».

¿Qué pasa entonces cuando esto es así? Entonces hay ὁμολογεῖν, que sólo puede ser lo que es en tanto que un λέγειν. El oír propio pertenece al Λόγος. Por ello este oír mismo es un λέγειν. Como tal, el oír propio de los mortales es en cierto modo lo Mismo que el Λόγος. Sin embargo, justamente como ὁμολογεῖν, no es en modo alguno lo Mismo. El mismo no es el Λόγος mismo. El ὁμολογεῖν es más bien un λέγειν, que lo único que hace es poner, deja estar-extendido lo que ya, como ὁμόν, está-puesto-delante-junto como conjunto, y está-puesto-delante en un estar-extendido que no surge nunca del ὁμολογεῖν sino que descansa en la posada que recoge y liga, en el Λόγος.

Pero ¿qué ocurre entonces cuando el oír propio es como ὁμολογεῖν? Heráclito dice: σοφόν ἔστιν. Cuando ocurre ὁμολογεῖν, entonces acaece propiamente, entonces es σοφόν. Leemos: σοφὸν ἔστιν. Se traduce, correctamente, σοφόν por «sabio». Pero ¿qué quiere decir «sabio»? ¿Se refiere únicamente al saber de las viejas sabidurías? ¿Qué sabemos nosotros de este saber? Si éste es un haber visto cuyo ver no es el de los ojos, el del sentido de la vista, del mismo modo como el haber oído no es un oír con los órganos del oído, entonces es presumible que haber oído y haber visto coincidan. No designan un mero aprehender sino un comportamiento (un modo de tenerse a sí mismo). Pero ¿cuál? Aquel que se mantiene en la residencia de los mortales. Ésta se atiene a lo que la posada que recoge

y liga, en lo que está-puesto-delante, deja ya siempre estar-extendido-delante. De este modo entonces σοφόν significa aquello que puede atenerse a lo asignado, destinarse a él y destinarse para él (ponerse en camino). Como algo conforme al destino, el comportamiento (el modo de tenerse a sí mismo) es enviado. En el habla dialectal, cuando queremos decir que alguien está especialmente bien dispuesto para algo, empleamos el giro: está llamado para..., tiene buena disposición. De este modo acertamos mejor con el significado propio de σοφόν, que traducimos por «bien dispuesto». Pero, para empezar, «bien dispuesto» dice más que «hábil». Cuando el oír 210
propio es como ὁμολογεῖν, entonces acaece propiamente lo «bien dispuesto» (conforme al sino), entonces el λέγειν mortal se destina al Λόγος. Entonces lo que le importa es la posada que recoge y liga. Entonces el λέγειν se destina a lo que conviene (a lo que es según el destino, el sino), que descansa en la coligación inicial del poner-delante que coliga, es decir, en lo que ha destinado la posada que recoge y liga. De este modo, se da, ciertamente, lo bien dispuesto (conforme al destino) cuando los mortales cumplimentan el oír propio. Sin embargo, σοφόν, «bien dispuesto» (conforme al destino) no es τὸ Σοφόν. Lo Bien Dispuesto, que se llama así porque coliga en sí todo envío, y precisamente también aquel que envía a lo bien dispuesto del comportamiento mortal. Todavía no está resuelto lo que es ὁ Λόγος según el pensar de Heráclito; queda aún sin decidir si la traducción de ὁ Λόγος como «la posada que recoge y liga» acierta en algo, por poco que sea, de lo que es el Λόγος.

Y ya estamos ante una nueva palabra enigma: τὸ Σοφόν. Nos hemos esforzado en vano en pensarla en el sentido de Heráclito mientras no hemos seguido la sentencia en la que aquélla habla, sin llegar hasta las palabras con que concluye.

En la medida en que el oír de los mortales se ha convertido en oír propio, ocurre ὁμολογεῖν. En la medida en que esto ocurre, acaece propiamente lo Bien Dispuesto. ¿Dónde y cómo y qué esencia lo Bien Dispuesto? Heráclito dice: ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν Ἓν Πάντα, «lo Bien Dispuesto acaece propiamente en la medida en que Uno es Todo».

El texto ahora habitual dice: ἓν πάντα εἶναι. El εἶναι es la modificación de la única lectura llegada hasta nosotros: ἓν πάντα εἰδέναι que se entiende en el sentido de: sabio es saber que Todo es uno. Las conjetura de εἶναι es más adecuada a la cuestión. Pero vamos a dejar el verbo a un lado. ¿Con qué derecho? Porque el Ἓν Πάντα es suficiente. Pero no es sólo que sea suficiente. Por sí mismo es mucho más adecuado a la cuestión que aquí se piensa y, con ello, al estilo del decir heraclíteo. Ἓν Πάντα, Uno: Todo, Todos: Uno.

Con qué facilidad se dicen estas palabras. Qué claro se presenta aquello que se ha dicho en dirección al más o menos. Una pluralidad difusa de

211 significados anida en estas dos palabras peligrosamente inocentes: ἕν y πάντα. Su conexión indeterminada permite enunciados plurívocos. En las palabras ἓν πάντα la fugaz superficialidad del representar aproximado puede encontrarse con la vacilante cautela del pensar que pregunta. Una apresurada explicación del mundo puede servirse de la frase «uno es todo para, con ella, apoyarse en una fórmula que de algún modo sea correcta siempre y en todas partes, Pero incluso los primeros pasos de un pensador, que preceden con mucho al sino de todo pensar, pueden guardar silencio en el Ἓν Πάντα. En este otro caso están las palabras de Heráclito. Conocemos su contenido no en el sentido de que seamos capaces de hacer revivir el modo de representar de Heráclito. Estamos muy lejos también de medir en toda su extensión, reflexionando, lo que se piensa en estas palabras. Pero desde esta gran lejanía se podría dibujar con fortuna, de un modo más claro, algunos rasgos del alcance (del espacio de medida) de las palabras Ἓν y Πάντα y de la frase Ἓν Πάντα. Este dibujar no pasaría de ser un esbozo libre, más que un copiar seguro de sí mismo. Ciertamente, sólo podemos intentar un dibujo como éste si consideramos lo dicho por Heráclito desde la unidad de su sentencia. La sentencia, diciendo qué y cómo es lo Bien dispuesto, nombra el Λόγος. La sentencia termina con Ἓν Πάντα. ¿Es esta conclusión sólo un final o bien, de un modo retrospectivo, abre por primera vez lo por decir?

La exégesis habitual entiende la sentencia de Heráclito así: es sabio escuchar la expresión del Λόγος y tener en cuenta el sentido de lo expresado repitiendo lo escuchado en este enunciado: Uno es Todo. Hay el Λόγος. Éste tiene algo que proclamar. Hay también lo que él proclama, a saber que Todo es Uno.

Ahora bien, el Ἓν Πάντα no es *lo que* el Λόγος, como sentencia, proclama y da a entender como sentido. Ἓν Πάντα no es *lo que* el Λόγος
212 enuncia sino que Ἓν Πάντα dice de qué modo el Λόγος esencia.

Ἓν es lo Único-Uno como lo Uniente. Une coligando. Coliga dejando estar-delante, recogiendo (leyendo) lo que está-delante como tal y en conjunto. Lo Único-Uno une en tanto que la posada que recoge y liga. Este unir recogiendo (leyendo)-poniendo coliga en sí lo que une en vistas a que este Uno *sea* y a que como tal *sea* el Único. El Ἓν Πάντα nombrado en la sentencia de Heráclito da la simple seña en dirección a lo que el Λόγος es.

¿Nos salimos del camino cuando, *antes* de ninguna interpretación metafísica profunda, pensamos el Λόγος como el Λέγειν y, pensándolo así, nos tomamos en serio el hecho de que el Λέγειν, como dejar-estar-delante-junto que recoge, no puede ser otra cosa que la esencia del unir que lo coliga todo en el Todo del simple estar presente? A la pregunta sobre qué es el Λόγος hay sólo *una* respuesta adecuada. En nuestra versión dice así: ὁ Λόγος λέγει.

El deja estar-delante-junto. ¿Qué? Πάντα. Lo que esta palabra nombra nos lo dice Heráclito de un modo inmediato y unívoco al comienzo de la sentencia B7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα... «Si todo (es decir) lo presente...» La posada que recoge y liga, en tanto que el Λόγος ha de-puesto Todo, lo presente, en el estado de desocultamiento. El poner es un albergar. Alberga todo lo presente en su presencia, desde la cual al λέγειν mortal le es posible irlo a buscar de un modo propio como lo cada vez presente y hacerlo salir delante. El Λόγος pone delante a lo presente en la presencia y lo de-pone, es decir, lo re-pone. Esenciar en presencia, sin embargo, quiere decir: *una vez llegado delante, morar y perdurar en lo desocultado.* En la medida en que el Λόγος deja estar-delante lo que está-delante en cuanto tal, des-alberga a lo presente llevándolo a su presencia. Pero el des-albergar es la Ἀλήθεια. Ésta y el Λόγος son lo Mismo. El λέγειν deja estar-delante la ἀληθέα, lo desocultado como tal (B 112). Todo desalbergar libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita el estado de ocultamiento. La Ἀ-Λήθεια descansa en la Λήθη, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El Λόγος es *en sí mismo a la vez* des-ocultar y ocultar. Es la Ἀλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del 213
estado de ocultamiento de la Λήθη, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe. El Λόγος, la posada que recoge y liga, tiene en sí el carácter ocultante-desocultante. En la medida en que en el Λόγος se descubre de qué modo el Ἕν esencia como lo que une, se ve al mismo tiempo que este unir que esencia en el Λόγος es infinitamente distinto de lo que se acostumbra representar como enlazar y vincular. Este unir que descansa en el λέγειν no es ni sólo un abarcar que reúne ni un mero ensamblar que equilibra los contrastes. El Ἓν Πάντα hace que aquello que, en su esencia, diverge y se opone –como día y noche, invierno y verano, paz y guerra, vigilia y sueño, Dionysos y Hades– esté-puesto-delante-junto en un estar presente. A través de la gran extensión que hay entre lo presente y lo ausente, este diferenciado-y-decidido, διαφερόμενον, deja que la posada que recoge y liga esté-puesta-delante en su portar a término. Su poner mismo es lo portante en el portar a término. El Ἕν mismo es diferenciador y decisorio portando a término.

Ἓν Πάντα dice lo que el Λόγος es. Λόγος dice cómo esencia Ἓν Πάντα. Ambos son lo Mismo.

Cuando el λέγειν mortal se destina al Λόγος, acontece ὁμολογεῖν. Éste se coliga en el Ἕν en vistas al prevalecer uniente de éste. Cuando acontece el ὁμολογεῖν acaece propiamente *lo* Bien Dispuesto. Sin embargo, el ὁμολογεῖν nunca es lo Bien Dispuesto mismo y de un modo propio. ¿Dónde encontraremos no sólo algo bien dispuesto sino lo Bien Dispuesto sin más? ¿Qué es éste mismo? Heráclito lo dice claramente al comienzo de la sentencia B32.

Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, «lo único-uno que todo lo une es sólo lo Bien

Dispuesto». Pero si el Ἕν es lo mismo que el Λόγος, entonces es ὁ Λόγος τὸ σοφόν μοῦνον. Lo que es *solamente*, es decir, lo que al mismo tiempo es *propiamente* lo Bien Dispuesto es el Λόγος. Sin embargo, en la medida en que el λέγειν mortal se destina como ὁμολογεῖν a lo Bien Dispuesto, es a su modo algo bien dispuesto.

Pero ¿en qué medida es el Λόγος lo Bien Dispuesto, el sino propio, es
214 decir, la coligación del destinar que destina Todo siempre a lo Suyo? La posada que recoge y liga coliga cabe sí todo destinar en la medida en que, trayéndolo, lo deja estar-delante, mantiene todo lo presente y ausente en su lugar y sobre su ruta, y, coligando, lo alberga todo en el Todo. De este modo todos los entes y cada uno de ellos pueden destinarse e insertarse en lo Propio. Heráclito dice (B64): Τὰ δὲ Πάντα οἰακίϑει Κεραυνός. «Pero el Todo (de lo presente) lo dirige el rayo (llevándolo a estar presente)».

El fulgor del rayo, de un modo repentino, de un golpe, pone delante todo lo presente a la luz de su presencia. El rayo que acabamos de nombrar dirige. Lleva de antemano a todos los entes al lugar esencial que les ha sido asignado. Este llevar de un golpe es la posada que recoge y liga, el Λόγος. «El rayo» está aquí como la palabra para nombrar a Zeus. Éste, como el más alto de los dioses, es el sino del Todo. Conforme a esto, el Λόγος, el Ἕν Πάντα, no sería otra cosa que el dios supremo. La esencia del Λόγος daría así una seña en dirección a la divinidad del dios.

¿Podemos ahora identificar Λόγος, Ἕν Πάντα, Ζεῦς y sostener incluso que Heráclito enseña el panteísmo? Heráclito ni enseña esto ni enseña ninguna doctrina. Como pensador da sólo que pensar. En relación con nuestra pregunta sobre si Λόγος (Ἕν Πάντα) y Ζεῦς son lo Mismo da incluso algo duro que pensar. En esto, durante mucho tiempo, el pensar-representación de los siglos y de los milenios siguientes, sin considerarlo, ha tenido su parte, descargándose al fin de la desconocida carga con ayuda del olvido que estaba ya preparado. Heráclito dice (B32):

> Ἕν τὸ Σοφὸν μοῦνον λέγεσϑαι οὐκ ἐϑέλει
> καὶ ἐϑέλει Ζηνὸς ὄνομα.
> «Lo Uno, lo único sabio, no quiere
> y quiere ser llamado con el nombre de Zeus».
> (Diels-Kranz)

La palabra clave de la sentencia, ἐϑέλω, no significa «querer» sino: estar
215 dispuesto desde sí para...; ἐϑέλω no designa un mero exigir sino: admitir algo remitiéndolo a uno mismo. Sin embargo, a fin de calibrar exactamente el peso de lo que se dice en la sentencia, tenemos que sopesar lo que dice antes que nada; Ἕν... λέγεσϑαι οὐκ ἐϑέλει. «El Único-Uno-Uniente, la posada que recoge y liga, no está dispuesto...» ¿A qué? λέγεσϑαι, a ser

coligado bajo el nombre de «Zeus». Porque, por esta coligación, el ῞Εν aparecería como Zeus, y este aparecer tal vez tendría que ser sólo una apariencia. El hecho de que en la sentencia citada se hable de λέγεσθαι en relación inmediata con ὄνομα (la palabra que nombra) da testimonio, de un modo incontrovertible, sobre el significado de λέγειν como decir, hablar, nombrar. Sin embargo, esta sentencia de Heráclito que, de un modo claro, parece contradecir todo lo que hasta ahora ha sido dilucidado en relación con λέγειν y λόγος, es precisamente una sentencia adecuada para hacernos pensar de un modo renovado por qué, y en qué medida, el λέγειν, en su significado de «decir» y «hablar», sólo puede entenderse si se considera en su significado más propio como «poner» y «recoger». Nombrar significa: llamar para que salga. Lo de-puesto reunido en el nombre, por este poner, pasa a estar-puesto-delante y aparecer. El nombrar (ὄνομα), pensado a partir del λέγειν, no es ningún expresar el significado de una palabra, sino un dejar-puesto-delante en la luz en la que algo está por tener un nombre.

Ante todo, el ῞Εν, el Λόγος, el sino de todo lo Bien Dispuesto, desde su esencia más propia, no está dispuesto a aparecer bajo el nombre de «Zeus», es decir, a aparecer como éste: οὐκ ἐθέλει. Sólo después sigue καὶ ἐθέλει «pero también dispuesto» es ῞Εν.

¿Es sólo por una forma de hablar por lo que Heráclito dice primero que el ῞Εν no permite la denominación en cuestión, o bien el hecho de que haya dado una preeminencia especial a la negación tiene su fundamento en la cosa? Porque el ῞Εν Πάντα, como el Λόγος, es el dejar estar presente de todo
lo presente. Pero el ῞Εν en sí mismo, no es ningún presente entre otros. Es 216
a su modo único. En cambio Zeus no es sólo un presente entre otros. Es el supremo de los presentes. Así Zeus, de un modo que lo distingue de los demás presentes, queda asignado al estar presente, se le ha adjudicado una parte en éste y, conforme a esta adjudicación (Μοῖρα), queda coligado en el ῞Εν que lo coliga todo, en el sino. En sí mismo, Zeus no es el ῞Εν, si bien, como el rayo, dirigiendo, lleva a cabo las destinaciones del sino.

El hecho de que, con respecto al ἐθέλει, se nombre en primer lugar el οὐκ quiere decir: propiamente el ῞Εν *no* admite que se lo llame Zeus y que con ello se lo rebaje a la esencia de algo presente entre otros, aunque aquí el «entre» pueda tener el carácter de «sobre los demás presentes».

Por otro lado, sin embargo, según la sentencia, el ῞Εν admite la denominación de Zeus. ¿En qué medida? La respuesta a esta pregunta está contenida en lo que se acaba de decir. Si el ῞Εν, desde él mismo, no se percibe como el Λόγος, si aparece más bien como Πάντα, *entonces,* y sólo entonces, el Todo de lo presente se muetra bajo la dirección del presente supremo como bajo la Totalidad única bajo este Uno. La Totalidad de lo presente, bajo su Supremo presente, es el ῞Εν como Zeus. Sin embargo, el mismo, como ῞Εν Πάντα, es el Λόγος, la posada que recoge y liga. En tanto

que el Λόγος, el Ἓν es sólo τὸ Σοφόν, lo Bien dispuesto, como el sino mismo: la coligación del destinar a la presencia.

Cuando al ἀκούειν de los mortales le importa únicamente el Λόγος, la posada que recoge y liga, entonces el λέγειν mortal se ha trasladado de un modo bien dispuesto a la Totalidad del Λόγος. El λέγειν mortal está albergado en el Λόγος. Desde el sino está acae-cido propiamente al ὁμολογεῖν. De este modo permanece apropiado al Λόγος. De este modo el λέγειν mortal está bien dispuesto. Pero no es nunca el sino mismo: Ἓν Πάντα como ὁ Λόγος.

Ahora, cuando la sentencia de Heráclito habla de un modo más claro, lo que dice amenaza de nuevo con escaparse a la oscuridad.

217 El Ἓν Πάντα contiene, ciertamente, la seña en dirección al modo como el Λόγος esencia en su λέγειν. Sin embargo, el λέγειν –tanto si se piensa como poner como si se piensa como decir–, ¿no sigue siendo siempre sólo un tipo de comportamiento de los mortales? Si Ἓν Πάντα es el Λόγος, ¿no ocurre que un rasgo aislado de la esencia mortal queda elevado a rasgo fundamental de aquello que está por encima de todo, porque, antes que toda esencia mortal e inmortal, es el sino de la presencia misma? ¿Está en el Λόγος la elevación y la transposición de un modo esencial de los mortales a lo Único-Uno? ¿No ocurre que el λέγειν mortal no pasa de ser una correspondencia, por imitación, del Λόγος, que en sí mismo es el sino en el que descansa la presencia como tal y para todo lo presente?

¿O bien ocurre que estas preguntas, que se ensartan en el hilo conductor de una alternativa –o esto o aquello– no son en modo alguno suficientes porque, de antemano, no se dirigen nunca a aquello que hay que descubrir preguntando? Si esto es así, entonces no es posible ni que el Λόγος sea la elevación del λέγειν mortal, ni que éste sea sólo la copia del Λόγος decisivo (que da la medida). Entonces, tanto lo que esencia en el λέγειν del ὁμολογεῖν como lo que esencia en el λέγειν del Λόγος tienen al mismo tiempo una procedencia más inicial en el simple medio entre los dos. ¿Hay, para el pensar mortal, un camino que lleve aquí?

En cualquier caso, para empezar, este sendero, precisamente a causa de los caminos que el pensar griego primitivo abre a los que han venido después, es impracticable y está lleno de enigmas. Nos limitaremos ante todo a retroceder ante el enigma para ver de avistar en él algo enigmático.

La sentencia de Heráclito que hemos citado (B50), en una traducción que la explica, dice así:

> «No es a mí, al hablante mortal, a quien oís; pero estad atentos a la posada que recoge y liga; si empezáis perteneciendo a ésta, entonces, con tal pertenencia, oiréis de un modo propio; este oír *es* en la medida en que acontece un dejar-estar-delante-junto al cual le está puesta

delante la Totalidad, el coligante dejar-estar extendido, la posada que recoge y liga; si ocurre un dejar-estar del dejar-delante, acaece propiamente lo Bien Dispuesto; porque lo propiamente Bien Dispuesto, 218
el sino sólo es: el Único-Uno uniendo Todo».

Si, sin olvidarla, dejamos a un lado la explicación; si intentamos llevar a nuestra lengua lo que ha dicho Heráclito, entonces su sentencia podría decir:

«Perteneciendo no a mí sino a la posada que recoge y liga: dejar-estar-extendido Lo Mismo: lo Bien Dispuesto (la posada que recoge y liga) esencia: Uno uniendo Todo».

Bien dispuestos están los mortales, cuya esencia está apropiada al ὁμολογεῖν, si miden (sacan la medida) el Λόγος como Ἓν Πάντα y se conforman a la medición de éste. De ahí que Heráclito diga (B43):

Ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
«Es la desmesura, más que el incendio, lo que hay que apagar».

Es necesario esto, porque el Λόγος necesita (y usa) el ὁμολογεῖν si lo presente tiene que parecer y aparecer en la presencia. El ὁμολογεῖν se destina de un modo no desmesurado a la medición (sacar la medida) del Λόγος.

Desde muy lejos, de la sentencia citada al principio (B50), oímos una indicación que, en la sentencia citada en último lugar (B43), se dirige a nosotros exhortándonos como la necesidad de lo más necesario:

«antes de ocuparos de los incendios, ya sea para atizarlos ya sea para apagarlos, apagad primero el incendio de la desmesura, que sale de la mesura, toma mal la medida porque olvida la esencia del λέγειν».

La traducción de λέγειν como coligado-dejar-estar-delante de Λόγος como posada que recoge y liga, puede extrañar. Sin embargo, para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible. Probablemente Heráclito resultó extraño a sus contemporáneos 219
de un modo completamente distinto; les resultó extraño concretamente porque las palabras λέγειν y λόγος, que para ellos eran corrientes, las entretejió en este tipo de decir, y porque para él ὁ λόγος pasó a ser la palabra directriz de su pensar. Esta palabra, ὁ λόγος, sobre la que hemos intentado reflexionar (seguir con el pensamiento) ahora como la posada que recoge y liga, ¿adónde acompaña al pensamiento de Heráclito? La palabra ὁ Λόγος nombra a Aquello que coliga todo lo presente a la presencia y lo deja estar

allí delante. Ὁ Λόγος nombra Aquello donde acaece de un modo propio la presencia de lo presente. A la presencia de lo presente se la llama entre los griegos τὸ ἐόν, es decir, τὸ εἶναι τῶν ὄντων; en latín, *esse entium*; nosotros decimos: el ser de los entes. Desde los comienzos del pensar occidental, el ser de los entes se despliega como lo único digno de ser pensado. Si esta constatación histórica la pensamos en el sentido de la historia acontecida, se verá primeramente dónde descansan los comienzos del pensar occidental: *el hecho de que* en la época griega el ser del ente se haya convertido en lo digno de ser pensado *es* el comienzo de Occidente, *es* la fuente oculta de su sino. Si este comienzo no guardara lo sido, es decir, la coligación de lo que todavía mora y perdura, ahora no prevalecería el ser del ente desde la esencia de la técnica de la época moderna. Por esta esencia, hoy en día todo el globo terráqueo es transformado y conformado en vistas al ser experienciado por Occidente, el ser representado en la forma de verdad de la Metafísica europea y de la ciencia.

En el pensar de Heráclito aparece el ser (presencia) del ente como ὁ Λόγος, como la posada que recoge y liga. Pero este destello del Ser permanece olvidado. Pero además este olvido, por su parte, es ocultado por el hecho de que la concepción del Λόγος cambia inmediatamente. De ahí que, desde el principio, y para largo tiempo, está fuera de lo que cabe sospechar el que en la palabra ὁ Λόγος pudiera haberse llevado al lenguaje precisamente el ser del ente.

¿Qué ocurre cuando el ser del ente, el ente en su ser, la diferencia entre ambos, *como* diferencia, es llevada al lenguaje? «Llevar al lenguaje»
220 para nosotros significa habitualmente: expresar algo, de palabra o por escrito. Pero podría ser que ahora el giro pensara otra cosa: llevar al lenguaje: albergar ser en la esencia del lenguaje. ¿Podemos sospechar que esto se preparó cuando para Heráclito ὁ Λόγος se convirtió en la palabra directriz de su pensar porque pasó a ser el nombre del ser del ente?

Ὁ Λόγος, τό Λέγειν es la posada que recoge y liga. Pero para los griegos λέγειν significa siempre, y al mismo tiempo: poner delante, exponer, narrar, decir. Ὁ Λόγος sería entonces el nombre griego para hablar como decir, para el lenguaje. No sólo esto. Ὁ Λόγος, pensado como la posada que recoge y liga, sería la esencia, tal como la pensaron los griegos, de la Leyenda Lenguaje sería Leyenda. Lenguaje sería: coligante dejar-estar-delante de lo presente en su presencia. Es un hecho: los griegos *habitaron* en esta esencia del lenguaje. Ahora bien, nunca *pensaron* esta esencia del lenguaje, tampoco Heráclito.

De este modo los griegos, ciertamente, experiencian el decir, pero nunca, ni Heráclito, piensan la esencia del lenguaje de un modo propio como Λόγος, como la posada que recoge y liga.

¡Qué habría acaecido propiamente si Heráclito –y después de él los

griegos– hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como Λόγος, como la posada que recoge y liga! Hubiera acaecido nada menos que esto: los griegos hubieran pensado la esencia del lenguaje desde la esencia del ser, es más, la hubieran pensado incluso como éste. Porque ὁ Λόγος es el nombre para el ser del ente. Pero todo esto no acaeció. En ninguna parte encontramos huellas de que los griegos hayan pensado la esencia del lenguaje de un modo inmediato desde la esencia del ser. En lugar de esto, el lenguaje –y además los griegos fueron en esto los primeros–, a partir de la emisión sonora, fue representado como φωνή, como sonido y voz, desde el punto de vista fonético. La palabra griega que corresponde a nuestra palabra «lengua» se llama γλῶσσα, la lengua (órgano de la boca). El lenguaje es φωνὴ σημαντική, la emisión sonora que designa algo. Esto quiere decir:
el lenguaje, desde el principio, alcanza el carácter fundamental que carac- 221
terizamos luego con el nombre de «expresión». Esta representación del lenguaje, que si bien es correcta toma a éste desde fuera, a partir de este momento no ha dejado nunca de ser la decisiva (la que da la medida). Lo es aún hoy. El lenguaje vale como expresión y viceversa. Gustamos de representarnos toda forma de expresión como una forma de lenguaje. La historia del arte habla del lenguaje de las formas. Sin embargo, una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el Λόγος como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el rayo se apagó repentinamente. Nadie cogió la luz que él lanzó ni la cercanía de aquello que él iluminó.

Sólo veremos este rayo si nos emplazamos en la tempestad del ser. Pero hoy en día todo habla en favor de que el único esfuerzo del hombre es ahuyentar esta tempestad. Se hace todo lo posible para disparar contra las nubes con el fin de tener calma ante la tempestad. Pero esta calma no es ninguna calma. Es sólo una anestesia; una anestesia contra el miedo al pensar.

Porque el pensar, ciertamente, es algo muy especial. La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete.

El enigma, desde hace mucho tiempo, se nos ha dicho en la palabra «ser». Es por esto por lo que «ser» sigue siendo sólo la palabra provisional. Veamos la manera de que nuestro pensar no se limite a correr a ciegas detrás de ella. Consideremos primero que «ser» significa inicialmente «estar presente»: morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento.

10. Moira

(Parménides VIII, 34-41)

La relación entre pensar y ser mueve toda la meditación occidental. Es la invulnerable piedra de toque desde la que se puede ver en qué medida y de qué modo están otorgadas la gracia y la capacidad de llegar a la cercanía de aquello que, como lo que hay que pensar, exhorta al hombre histórico. Parménides nombra esta relación en su sentencia (fragmento III): 223

τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστΐν τε καὶ εἶναι.
«Pues es lo mismo pensar que ser».

Parménides dilucida la sentencia en otro pasaje del fragmento VIII, 34-41. Dice:

ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καΐ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν: οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθοτες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

«Pensar y el pensamiento de que Es es son lo mismo; porque sin el ente en el que está como expresado no puedes encontrar el pensar. Ciertamente no hay nada o no habrá nada distinto fuera del ente, porque la Moira lo ha atado a ser un todo y a ser inmóvil. Por esto no será más que un nombre todo lo que los mortales han establecido así, convencidos de que es verdad: 224
«devenir» igual que «perecer» (marcharse para no volver); «ser» igual que «no ser»; y «cambiar de lugar» igual que «pasar de un color brillante a otro» (W. Kranz).

¿En qué medida estos ocho versos traen a la luz de un modo más claro la relación entre pensar y ser? Más bien parecen ocultar esta relación, porque ellos mismos nos llevan a la oscuridad y nos dejan en el desconcierto. Por esto nosotros lo primero que haremos será intentar que se nos instruya

sobre la relación entre ser y pensar siguiendo, en sus líneas fundamentales, las exégesis que se han dado hasta ahora. Se mueven siempre en una de las tres perspectivas que vamos a mencionar brevemente sin extendernos en exponer de qué modo cada una de ellas puede ser documentada por el texto de Parménides. En primer lugar nos encontramos con el pensar desde este punto de vista: es algo que ocurre como algo presente junto a muchas otras cosas y, en este sentido, «es». Así que, esto que es (este ente), al igual que todo lo de su género, tiene que ser adjuntado a la cuenta de lo restante que es y, con esto, tiene que ser computado en una especie de totalidad que lo abarque. Esta unidad de lo que es (del ente) se llama el ser. Como el pensar, en tanto que algo que es, es de la misma especie que todo otro ente, el pensar se revela como lo igual al ser.

Para constatar una cosa así apenas es necesaria la Filosofía. La inclusión de lo presente en la totalidad del ente es algo que se da de suyo y no concierne únicamente al pensar. También el recorrer el mar, el construir templos, el hablar en las asambleas populares, toda clase de hacer humano pertenece al ente y, de este modo, es lo igual al ser. Nos admiramos de que Parménides, justamente en relación con el hacer humano que se llama pensar, insista en constatar de un modo expreso que tal hacer cae en la región del ente. Podríamos admirarnos todavía más de que Parménides, para
225 este caso, añada aún una justificación especial, a saber, el lugar común de que, fuera del ente y junto al ente en su conjunto, no hay ningún ente.

Pero mirándolo bien hace tiempo ya que nadie se maravilla de que la doctrina de Parménides se presente del modo que hemos descrito. Hemos ido mas allá de su pensamiento, un pensamiento que ahora está entre las tentativas toscas y poco hábiles para las cuales, ciertamente, fue ya un gran esfuerzo el solo hecho de incluir en la totalidad del ente a cualquier ente que ocurra, entre otros incluso al pensar.

De ahí que, para nuestra meditación, casi no merezca la pena echar una ojeada a la gran cantidad de exégesis concernientes a la relación entre pensar y ser, unas exégesis que no representan nada si no es a partir de la masa de entes que están presentes. En cambio, tales exégesis nos dan la ocasión inestimable de dejar bien claro, de un modo especial y antes que nada, que en ninguna parte dice Parménides que el pensar sea *también* uno de los muchos ἐόντα, uno de los múltiples entes, de los cuales cada uno ahora es, ahora no es, y por esto da la impresión de estas dos cosas, de ser y de no ser: lo que viene ante nosotros y lo que se va.

Frente a la exégesis citada de la sentencia de Parménides, accesible inmediatamente a cualquiera, un tratamiento más reflexivo del texto se encuentra en los versos VIII 34 y ss. cuando menos «expresiones difíciles de comprender». Para facilitar su comprensión tenemos que buscar una ayuda adecuada. ¿Donde la encontraremos? Sin duda en una comprensión

que se ha adentrado de un modo más fundamental en la relación entre pensar y ser que Parménides intenta pensar. Tal adentramiento se manifiesta en un preguntar. Concierne al pensar, es decir, al conocer en vistas a su relación con el ser, es decir, con la realidad. La observación de la relación entre pensar y ser, entendida de este modo, es uno de los objetivos
fundamentales de la Filosofía moderna. Para ello ha terminado elaborando 226
una disciplina especial, la Teoría del Conocimiento, que hoy en día pasa por ser aún en muchos sentidos el negocio fundamental de la Filosofia. Sólo ha cambiado el título y ahora se llama Metafísica u Ontología del Conocimiento. Hoy su forma decisiva y de mayor alcance se desarrolla bajo el nombre de Logística. En ésta, la sentencia de Parménides, por una extraña transformación sobre la que antes ni se podía sospechar, ha llegado a adquirir una forma decisiva de dominio. De este modo la Filosofía moderna, a partir de una posición que ella cree superior, se ve colocada en todas partes en la situación de poder darle el verdadero sentido a la sentencia de Parménides sobre la relación entre pensar y ser. A la vista del poder inquebrantable del pensamiento moderno (la Filosofía de la existencia y el Existencialismo son, junto con la Logística, sus sarmientos más eficaces), es necesario subrayar más claramente la perspectiva decisiva dentro de los límites de la cual se mueve la interpretación moderna de la sentencia de Parménides.

La Filosofía moderna experiencia el ente como el objeto; éste llega a su estar enfrente por medio de la percepción y para ella. Como lo vio Leibniz claramente, el *percipere*, como *appetitus*, alarga la mano hacia el ente, lo agarra para llevarlo a sí en el concepto y referir su presencia al *percipere* (*repraesentare*). La *repraesentatio*, la representación, se determina como aquello que, percibiendo, lleva a sí (al yo) aquello que aparece.

De entre las piezas doctrinales de la Filosofía moderna sobresale una proposición a la que todo aquel que intente con su ayuda aclarar la sentencia de Parménides sentirá como una liberación. Nos referimos a la proposición de Berkeley, que se basa en el planteamiento fundamental de la Metafísica de Descartes y dice: *esse = percipi*: ser es lo mismo que ser representado. El ser cae bajo el dominio de la representación en el sentido de la percepción. La proposición empieza creando el espacio dentro del cual la sentencia de Parménides se hace accesible a una interpretación científico-filosófica y, de
este modo, se la saca del círculo nebuloso de un presentimiento semi- 227
poético, que es donde sospechamos que está el pensamiento presocrático. *Esse = percipi*, ser es ser representado. Ser es en virtud del representar. El ser es igual al pensar en la medida en que la obstancia de los objetos se compone, se constituye en la conciencia que representa, en el «yo pienso algo». A la luz de este enunciado sobre la relación entre pensar y ser, la sentencia de Parménides se presenta bajo el aspecto de una tosca prefiguración de la doctrina moderna de la realidad y del conocimiento de esta realidad.

Probablemente no es ninguna casualidad que Hegel, en sus *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía* (WW XIII, 2ª ed., p. 274), aduzca y traduzca la sentencia de Parménides sobre la relación entre pensar y ser en la forma del fragmento VIII:

> «El pensar y aquello por mor de lo que el pensamiento es son lo mismo. Porque sin el ente, en el cual se expresa (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν), no encontrarás el pensar, porque éste no es nada ni será nada fuera del ente. Éste es el pensamiento fundamental. El pensar se produce; y lo que es producido es su pensamiento. De este modo, el pensar es idéntico a su ser; porque no hay nada fuera del ser, esta gran afirmación».

Ser es para Hegel la afirmación del pensar que se produce a sí mismo. Ser es producción de pensar, de percepción, como la cual interpreta ya Descartes la idea. Por el pensar, el ser, en tanto que estado de estar afirmado y estado de estar puesto de la representación, se traslada a la región de lo «ideal». También para Hegel, sólo que de un modo incomparablemente más elaborado, y además a través de la mediación de Kant, el ser es lo mismo que el pensar. El ser es lo mismo que el pensar, es decir, lo enunciado y afirmado de éste. De este modo, Hegel, desde el horizonte de la Filosofía moderna, puede emitir este juicio sobre la sentencia de Parménides:

228 «Al ser visible aquí la elevación al reino de lo ideal, con Parménides ha empezado propiamente el filosofar;... ciertamente este principio es aún turbio e indeterminado, y no se puede explicar más lo que hay allí; pero precisamente este explicar es la formación de la Filosofía misma, que aquí todavía no está presente» (*loc. cit.*, p. 274 y ss.).

Para Hegel la Filosofía sólo está presente allí donde el pensarse a sí mismo del saber absoluto es la realidad misma y la realidad por excelencia. En la Lógica especulativa, y en cuanto tal, acontece la elevación –una elevación que se consuma a sí misma– del ser al pensamiento del espíritu como realidad absoluta.

En el horizonte de este acabamiento de la Filosofía moderna la sentencia de Parménides aparece como el principio del filosofar propiamente dicho, es decir, de la Lógica en el sentido de Hegel; pero sólo como principio. Al pensar de Parménides le falta aún la forma especulativa, es decir, dialéctica, que Hegel, en cambio, encuentra en Heráclito. De éste dice: «Aquí vemos tierra; no hay ninguna proposición de Heráclito que yo no haya tomado en mi *Lógica*» (*loc. cit.* p. 301). La *Lógica* de Hegel no es sólo la única exégesis moderna adecuada de la proposición de Berkeley, es su realización

incondicionada. Que la proposición de Berkeley *esse = percipi* descansa sobre aquello que la sentencia de Parménides ha llevado a lenguaje por primera vez es algo sobre lo que no cabe duda alguna. Pero la copertenencia histórica de la proposición moderna y la sentencia antigua se basa al mismo tiempo de un modo propio en una diferencia entre lo que se dice y se piensa aquí y allí, una diferencia que apenas puede ser medida de un modo más decisivo.

La diferencia va tan lejos, que, por medio de ella, la posibilidad de un saber sobre lo diferente ha muerto, ha perecido. Refiriéndonos a esta diferencia, estamos aludiendo al mismo tiempo a hasta qué punto nuestra exégesis de la sentencia de Parménides proviene de un modo de pensar completamente distinto del de la exégesis de Hegel. ¿Contiene la proposición 229
esse = percipi la interpretación adecuada de la sentencia τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι? ¿Dicen los dos enunciados, en caso de que podamos tomarlos por enunciados, que el pensar es lo mismo que el ser? Aun en el caso de que lo digan, ¿lo dicen en el mismo sentido? A la mirada atenta se ve inmediatamente una diferencia entre los dos enunciados, una diferencia que fácilmente podríamos despachar como algo que parece ser sólo superficial. En los dos pasajes (fragmentos III y VIII, 34), Parménides enuncia la sentencia de tal manera que siempre el νοεῖν (pensar) precede al εἶναι (ser). En cambio, Berkeley nombra el *esse* (ser) antes que el *percipi* (pensar). Esto parece indicar que Parménides le da al pensar un rango superior; Berkeley, en cambio, se lo da al ser. Pero lo que ocurre es lo contrario. Parménides confía el pensar al ser. Berkeley refiere el ser al pensar. En una correspondencia que de algún modo podría coincidir con la sentencia griega, la proposición moderna debería decir: *percipi = esse*.

La proposición moderna enuncia algo sobre el ser en el sentido de la obstancia para el representar que penetra en el objeto. La sentencia griega atribuye el pensar como percibir coligante al ser en el sentido del estar presente. De ahí que la interpretación de la sentencia griega que se mueve en el horizonte de visión del pensar moderno se haya extraviado ya desde el principio. Sin embargo, estas interpretaciones que proceden de variadas formas son suficientes para una tarea ineludible: hacen accesible el pensar griego al representar moderno y confirman a éste en su progreso –un progreso que él mismo ha querido– hacia un nivel «más alto» de la Filosofía.

La primera de las tres perspectivas que determinan todas las exégesis de la sentencia de Parménides representa al pensar como algo presente y lo incorpora a la lista de los demás entes.

La segunda perspectiva comprende de un modo moderno al ser en el sentido del estado de representado de objetos como obstancia para el yo de la subjetividad.

La tercera perspectiva sigue un rasgo fundamental de la Filosofía 230
antigua determinada por Platón. Según la doctrina socrático-platónica, las

ideas constituyen en cada ente «lo que es». Pero las ideas no pertenecen a la región de las αἰσθητά de lo perceptible por los sentidos. Las ideas son única y exclusivamente contemplables en el νοεῖν, en el percibir no sensible. El ser pertenece a la región de los νοητά, de lo no sensible y de lo que está por encima de lo sensible. Plotino interpreta la sentencia de Parménides en sentido platónico. Según esto Parménides quiere decir: el ser es algo no sensible. El peso de la sentencia, sólo que en un sentido distinto que para la Filosofía moderna, cae sobre el pensar. El modo no sensible de éste caracteriza al ser. Según la exégesis neoplatónica de la sentencia de Parménides, ésta no es ni un enunciado sobre el pensar ni un enunciado sobre el ser, ni incluso un enunciado sobre la esencia de la copertenencia de ambos como distintos. La sentencia es el enunciado sobre la pertenencia de ambos por un igual a la región de lo no sensible.

Cada una de las tres perspectivas desplaza el temprano pensar de los griegos a la región que está dominada por cuestionamientos propios de la Metafísica que vendrá después. Es presumible, sin embargo, que todo el pensar posterior que intente un diálogo con el pensar temprano tenga que oír siempre desde la región propia en la que reside, y de este modo tenga que hacer hablar al silencio del pensar temprano. Con ello, ciertamente, de un modo inevitable, el pensar temprano queda integrado en el diálogo posterior, trasladado al campo de audición y al horizonte de éste, y así parece que se le haya arrebatado la libertad de su decir propio. Sin embargo, tal integración en modo alguno obliga a una exégesis que se agote reinterpretando lo pensado en los dominios del pensar occidental y limitándose a llevarlo a modos posteriores de representación. Todo está en saber si, desde el principio, siempre y siempre de un modo renovado, el diálogo abierto se libera para corresponder a la interpelacion del pensar temprano
231 –una interpelación sobre la que hay que preguntarse– o si este diálogo se cierra a ella y recubre el pensar temprano con opiniones doctrinales posteriores. Esto es lo que ha sucedido ya así que el pensar posterior ha descuidado *preguntar de un modo propio* por el campo de audición y el horizonte del pensar temprano.

Un esfuerzo en este sentido, no obstante, no puede agotarse en una investigación en la que la ciencia histórica se limite a constatar los presupuestos inexpresados que subyacen al pensar temprano, cuando estos presupuestos son computados según lo que vale como verdad para la exégesis posterior y lo que no vale como tal en tanto que está superado por el desarrollo del pensamiento. En lugar de esto, aquel preguntar tiene que ser una interlocución en la que los tempranos campos de audición y los tempranos horizontes de visión sean considerados según su proveniencia esencial, con el fin de que, por así decirlo, empiece aquel exhorto bajo el cual, cada uno a su manera, están el pensar temprano y el que le sigue y

el que vendrá. Un intento de tal preguntar fijará antes que nada la atención en los pasajes oscuros de un texto temprano y no se asentará en aquellos que lleven la apariencia de lo comprensible; porque así el diálogo ha terminado antes de empezar.

La reflexión que sigue se limita únicamente a recorrer, en una serie de dilucidaciones aisladas, el texto citado. Quisieran ayudar a preparar una traducción que, pensando el antiguo decir griego, lo trasladara a aquello que le llega a un pensar que está empezando a despertarse.

I

Hay que dilucidar la relación que existe entre el pensar y el ser. Antes que nada tenemos que fijarnos en que el texto (VIII, 34 y ss.), que considera con más detalle esta relación, habla del ἐόν y no, como el fragmento III, del εἶναι. De ahí que inmediatamente, e incluso con cierta razón, se piense que en el fragmento VIII no se está hablando del ser sino del ente. Pero 232
Parménides, con el nombre ἐόν, no piensa en modo alguno en el ente en sí, al que, como totalidad, pertenece también el pensar, en tanto que es algo esente. Tampoco piensa el ἐόν como el εἶναι en el sentido del ser para sí, como si al pensar le importara destacar el modo esencial no sensible del ser frente al ente como lo sensible. El ἐόν, el ente, está pensado más bien en el pliegue de ser y ente, y formulado de un modo participal, sin que el concepto gramatical intervenga propiamente en el saber del lenguaje. El pliegue se puede por lo menos indicar por medio de los giros «ser *del* ente» y «ente *en el* ser». Ahora bien, lo que se despliega, más que indicarnos su esencia, lo que hace es ocultarse por medio del «en el» y del «del». Los giros están muy lejos de pensar el pliegue como tal, o incluso de elevar el despliegue del pliegue a lo digno de ser cuestionado.

El «ser en sí mismo», del que se ha hablado tanto, en realidad, mientras es experienciado como ser, permanece siempre siendo ser en el sentido de ser del ente. Pero a los comienzos del pensar occidental les fue dada la tarea de avistar desde una mirada adecuada como Φύσις, Λόγος, Ἕν, lo que se dice en la palabra εἶναι, ser. Dado que la coligación que prevalece en el ser une todo ente, del pensar en la coligación surge la apariencia inevitable, y cada vez más tenaz, de que el ser (del ente) es no sólo igual al ente en conjunto sino que, como lo igual, pero al mismo tiempo lo que une, es incluso el ente máximo. *Para el representar todo se convierte en ente.*

El pliegue de ser y ente parece, como tal, escurrirse en lo inesencial, a pesar de que el pensar, desde sus orígenes griegos, se está moviendo continuamente dentro de los límites de lo desplegado de este pliegue, sin que, no obstante, considere que está residiendo en esto ni incluso se acuerde

del despliegue del pliegue. En los comienzos del pensar occidental acontece la desaparición y la caída del pliegue, una caída y una desaparición que han pasado inadvertidas. Pero no se puede decir que esta caída y esta desaparición
233 no sean nada. Ellas deparan incluso al pensar griego el modo de sus comienzos: el hecho de que el despejamiento del ser del ente se esconda como despejamiento. El ocultamiento de la caída y de la desaparición del pliegue domina de un modo tan esencial como aquello a lo que el pliegue se escapa en su caída. ¿Adónde cae el pliegue? Al olvido. El prevalecer duradero de éste se oculta como Λήθη que pertenece a la Ἀλήθεια de un modo tan inmediato, que aquélla puede retirarse en favor de ésta y dejar a ella el puro desocultar en el modo de la Φύσις, del Λόγος, del Ἕν, y ello de tal manera como si no necesitara de ningún ocultamiento.

Pero lo que aparentemente es vano despejamiento está gobernado completamente por la oscuridad. En ella, el despliegue del pliegue permanece tan oculto como, para los comienzos del pensar, la caída y la desaparición de aquél. Sin embargo, nosotros en el ἐόν tenemos que prestar atención al pliegue de ser y ente para seguir la dilucidación que Parménides dedica a la relación entre pensar y ser.

II

Con toda brevedad, el Fragmento III dice que el pensar pertenece al ser. ¿De qué modo vamos a caracterizar esta pertenencia? La pregunta llega demasiado tarde. La respuesta la ha dado ya la escueta sentencia con su primera palabra τὸ γὰρ αὐτό, lo que es lo mismo. Con la misma palabra empieza la versión de esta sentencia que se encuentra en el fragmento VIII: ταὐτὸν. ¿Nos da esta palabra una respuesta a la pregunta sobre de qué modo el pensar pertenece al ser al decirnos que los dos son lo Mismo? Esta palabra no da ninguna respuesta. En primer lugar porque la determinación «lo Mismo» yugula toda pregunta posible en relación con la pertenencia mutua de dos cosas distintas. Además porque la palabra «lo Mismo» no dice lo más mínimo sobre según qué perspectiva y desde qué fundamento lo distinto concuerda en lo Mismo. De ahí que τὸ αὐτὸ, lo Mismo, en los dos fragmentos –si no incluso en todo el pensar de Parménides–, es una palabra enigma.

234 Si pensamos que la palabra τὸ αὐτὸ, lo Mismo, quiere decir lo idéntico, si además tomamos la identidad como el presupuesto, de claridad meridiana, de la posibilidad de pensar lo pensable, entonces. ciertamente, pensando esto, en medida creciente perdemos el oído para la palabra enigma, en el supuesto de que hayamos oído alguna vez la llamada de esta palabra enigma. Sin embargo, no es poco que mantengamos en el oído esta palabra

como digna de ser pensada. De este modo quedamos siendo los que escuchan y quedamos en disposicion de dejar descansar la palabra en sí misma como palabra enigma. Para que, de esta manera, por primera vez, escuchando (alrededor nuestro), hagamos por oír un decir que podría ayudar a considerar la palabra enigma en toda su plenitud.

Parménides ofrece una ayuda. En el fragmento VIII dice de un modo más claro de qué modo hay que pensar el «ser» al que pertenece el νοεῖν. Parménides, en lugar de decir εἶναι, dice ahora ἐόν, lo «esente», que en su bisemia nombra el pliegue. Pero el νοεῖν quiere decir νόημα, lo tomado en consideracion de un percibir atento.

El ἐόν es nombrado como aquello, οὕνεκεν ἔστι νόημα, por causa de lo cual está presente el pensamiento. (Sobre pensar y pensamiento, *cfr.* la conferencia «Was heißt Denken?» Niemeyer, Tübingen 1954, p. 91 y ss.).

El pensar está presente por causa del pliegue que permanece no dicho. El estar presente del pensar está de camino al pliegue de ser y ente. Tomar-en-consideración es hacer estar presente al pliegue; por el λέγειν, dejar-estar-extendido-delante, que lo precede, está ya coligado en vistas al pliegue (según el fragmento VI). ¿Por medio de qué y cómo? No de otro modo que así: el pliegue, por causa del cual los mortales se encuentran llevados al pensar, reclama él mismo para sí tal pensar.

Estamos aún muy lejos de experienciar el pliegue mismo conforme a su esencia, es decir, de experienciarlo al mismo tiempo en cuanto que él reclama el pensar. Esto es lo único que se ve con claridad desde el decir de Parménides: ni por causa de los ἐόντα, del «ente en sí», ni por mor del εἶναι, en el sentido del ser para sí, está presente el pensar. Con esto se dice: 235
ni el «ente en sí» hace necesario un pensar, ni el «ser para sí» necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer nunca en qué medida «Ser» reclama el pensar. Pero, por el pliegue de ambos, por el ἐόν, esencia el pensar. Es *yendo hacia* el pliegue como el tomar-en-consideración hace estar presente al ser. En tal estar presente el pensar pertenece al ser. ¿Qué dice Parménides de este pertenecer?

III

Parménides dice que el νοεῖν es πεφατισμένον ἐν τῷ ἐόντι. Se traduce: el pensar que está en el ente como pronunciado.

Pero ¿cómo vamos a poder experienciar y a poder entender este estar expresado mientras no nos preocupemos por la pregunta sobre qué significa aquí «lo hablado», «hablar», «lenguaje», mientras, de un modo precipitado, tomemos el ἐόν por el ente y dejemos el sentido del ser en lo indeterminado? ¿Cómo vamos a conocer el respecto del νοεῖν con el πεφατισμένον mientras

no determinemos de un modo suficiente el νοεῖν teniendo en cuenta el fragmento VI? (*cfr.* la conferencia citada, p. 124 y ss.). El νοεῖν, cuya pertenencia al ἐόν quisiéramos considerar, se basa en el λέγειν y esencia desde él. En él acontece el dejar-estar-extendido-delante de lo presente en su presencia. Sólo como lo que está así extendido delante puede lo presente como tal concernir al νοεῖν, al tomar-en-consideración. Conforme a esto, el νόημα como el νοούμενον del νοεῖν es ya siempre un λεγόμενον del λέγειν. Pero la esencia del decir, experienciada como la experienciaron los griegos, descansa en el λέγειν. De ahí que el νοεῖν, por su esencia, y nunca después o de un modo casual, es algo dicho. Ahora bien, también es verdad que no todo lo dicho es ya necesariamente algo hablado. A veces puede, e incluso debe, quedar siendo como algo callado. Todo lo hablado y callado es siempre ya algo dicho. Pero lo contrario no es cierto.

236 ¿En qué consiste la diferencia entre lo dicho y lo hablado? ¿Por qué caracteriza Parménides lo νοούμενον y el νοεῖν (VIII, 34 y ss.) como πεφατισμένον? La palabra, desde el punto de vista lexical, se traduce correctamente por «lo hablado». Pero ¿en qué sentido está experienciado un hablar al que se le da los nombres de φάσκειν y φάναι? ¿Es aquí el hablar lo mismo que la emisión sonora (φωνή) de aquello que una palabra o una proposición significan (σημαίνειν)? ¿Se entiende aquí el hablar como expresión de algo interior (anímico), y de este modo se reparte en estos dos componentes, lo fonético y lo semántico? No se encuentra ninguna huella de esto en la experiencia del hablar como φάναι, del lenguaje como φάσις. En φάσκειν está: llamar, nombrar glorificando, llamarse; pero todo esto porque esencia como hacer (dejar) aparecer. Φάσμα es el aparecer de las estrellas, de la luna, su llegar-a-aparecer-delante, su esconderse. Φάσεις designa las fases. Los modos cambiantes de su parecer son las fases de la luna. Φάσις es la Leyenda; decir significa: llevar a aparecer delante. Φημί, yo digo, es de la misma, aunque no de igual, esencia que λεγω: llevar a lo presente delante, a su presencia, llevarlo a aparecer y a estar extendido.

A Parménides le interesa dilucidar el lugar al que pertenece el νοεῖν. Porque sólo podremos encontrarlo allí donde él originariamente tiene su casa, y sólo allí podemos juzgar sobre nuestro hallazgo, a saber, que pensar y ser se copertenecen. Que Parménides experiencie el νοεῖν como πεφατισμένον no quiere decir que él sea algo expresado y que, en consecuencia, haya que buscarlo como un ente percibible por los sentidos, de esta manera o de esta otra, en el habla como emisión sonora o en la escritura como dibujo. Pensar esto sería también desviarse, del mismo modo como sería lo más alejado del pensar griego que se pueda imaginar el querer representar el hablar y lo que el hablar ha hablado como si fueran vivencias de la conciencia y, dentro de la zona de éstas, querer constatar el pensar como un acto de la conciencia. El νοεῖν, el tomar-en-consideración y lo que

éste ha percibido son un dicho, algo llevado a parecer delante. Pero ¿dónde? Parménides dice: ἐν τῷ ἐόντι, en el ἐόν, en la dualidad de presencia y 237
presente. Esto da que pensar y nos libra de un modo claro y unívoco del prejuicio, de la opinión precipitada, de que el pensar está expresado en lo pronunciado. En ninguna parte se dice tal cosa.

¿En qué medida puede el νοεῖν, tiene el pensar que aparecer en la dualidad? En la medida en que el despliegue hacia la dualidad de presencia y presente llama (y hace salir) el dejar-estar-extendido-delante, λέγειν, y que, con el así liberado dejar-estar-extendido-delante de lo que-está-delante, da al νοεῖν aquello que éste puede tomar en consideración para preservarlo en ella. Sin embargo, Parménides no piensa todavía el pliegue como tal; menos aún piensa el despliegue del pliegue. Pero Parménides dice: (VIII, 35 ss.) οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... εὑρήσεις τὸ νοεῖν: separado del pliegue, no puedes encontrar el pensar. ¿Por qué no? Porque éste pertenece a la coligación con el ἐόν, mandada por éste; porque el pensar mismo, que descansa en el λέγειν, lleva a cabo la coligación mandada y, de este modo, corresponde a su pertenencia al ἐόν como a una pertenencia puesta en uso (y necesitada) a partir de éste. Porque el νοεῖν no percibe cualquier cosa sino lo Uno que se nombra en el fragmento VI: ἐόν ἔμμεναι: lo Presente en su presencia.

Las muchas cosas impensadas y dignas de ser pensadas que se anuncian en la exposición de Parménides proyectan una luz clara sobre todo lo que, para empezar, se exige para llevar a cabo una meditación adecuada sobre lo que Parménides dice en relación con la pertenencia del pensar al ser. Tenemos que aprender a pensar la esencia del lenguaje a partir del decir, y a pensar éste como dejar-estar-extendido-delante (λόγος) y como llevar-a-parecer-delante (φάσις). Satisfacer este mandato es, por de pronto, difícil, porque aquel primer destello de la esencia del habla desaparece inmediatamente como Leyenda en un velamiento y, de un modo predominante, hace aparecer una caracterización del lenguaje según la cual, en lo sucesivo, a partir de la φωνή, la emisión sonora, aquélla es representada como un sistema del designar y del significar y, finalmente, del anunciar y de la Información.

IV

Incluso ahora, después de que la pertenencia del pensar al ser ha sido 238
elevada a una luz un tanto más clara, apenas somos capaces de escuchar de una manera más activa y eficaz la palabra enigma de la sentencia: τὸ αὐτό, lo Mismo, en la plenitud de su enigma. Sin embargo, si vemos que el

pliegue del ἐόν, la presencia de lo presente, coliga hacia sí el pensar, tal vez, entonces, el pliegue que prevalece de este modo pueda dar una indicación relativa a la plenitud de enigma de aquello que oculta la habitual vaciedad de sentido de la palabra «lo Mismo».

¿Es el *despliegue* del pliegue, aquello a partir de lo que el pliegue, por su parte, llama al pensar al camino del «por causa de él» y con ello reclama la copertenencia de la presencia (de lo presente) y del pensar? Pero ¿qué es el despliegue del pliegue? ¿De qué modo acontece? ¿Encontramos en el decir de Parménides un punto de apoyo para preguntar, estando en el camino adecuado, por el despliegue del pliegue; para oír lo que esencia en aquello que la palabra enigma de la proposición silencia? De un modo inmediato no encontramos ninguno.

Sin embargo, es imposible que no llame la atención el hecho de que, en las dos versiones de la sentencia sobre la relación entre pensar y ser, la palabra enigma esté al principio. El fragmento III dice: «Porque el tomar-en-consideración lo Mismo es también la presencia (de lo presente)». El fragmento VIII, 34 dice: «Lo Mismo es tomar-en-consideración y (aquello) en camino de lo que está el percibir atento». ¿Qué significa, en el decir de la sentencia, el hecho de que se coloque la palabra al comienzo de ella? ¿Qué es lo que Parménides, con esta colocación, puede querer subrayar para que oigamos este tono? Es presumiblemente el tono fundamental. En él suena la anticipación de *lo que* la sentencia tiene que decir propiamente. A lo dicho así se le llama, desde el punto de vista gramatical, el predicado de la proposición. El sujeto de ésta, en cambio, es el νοεῖν (pensar) en su respecto con el εἶναι (ser). Conforme al texto griego tenemos que interpretar la
239 estructura sintáctica de la sentencia en este sentido. El hecho de que la sentencia coloque la palabra enigma al principio, como predicado, nos manda permanecer atentos cabe esta palabra y volver a ella siempre de un modo renovado. Pero ni aun así la palabra no dice nada sobre aquello que quisiéramos experienciar.

De este modo, sin dejar de fijar nuestra mirada en la posición preeminente de τὸ αὐτό, lo Mismo, en una empresa aventurada y libre, desde el pliegue del ἐόν (presencia de lo presente) tenemos que intentar anticiparnos con el pensamiento al despliegue del pliegue. En esto viene a nuestra ayuda el hecho de que veamos lo siguiente: en la dualidad del ἐόν el pensar está llevado a aparecer, en él es algo dicho: πεφατισμένον.

En consecuencia, en el pliegue prevalece la φάσις, el decir como llevar-a-parecer-delante que llama y pide. ¿Qué es lo que el decir lleva a parecer? La presencia de lo presente. El decir que prevalece en el pliegue, que lo hace parecer propiamente, es la coligación de la presencia, una coligación en cuyo parecer puede aparecer lo presente. Heráclito, a la Φάσις que Parménides piensa, la llama el Λόγος, el coligante dejar-estar-extendido-delante.

¿Qué ocurre en la Φασις y en el Λόγος? ¿No será el decir que prevalece en ellos, que llama coligando, aquel traer que es lo primero que produce un parecer, que otorga despejamiento y que en su durar es donde por primera vez se despeja la presencia para que, en su luz, aparezca lo presente y de este modo prevalezca el pliegue de ambos? ¿No será que el despliegue del pliegue descansa en el hecho de que acaezca propiamente el parecer que despeja? Su rasgo fundamental lo experiencian los griegos como el desocultar. Conforme a esto, en el despliegue del pliegue prevalece el desocultamiento. Los griegos lo llaman Ἀλήθεια.

En este caso, Parménides, a su manera, estaría pensando en dirección al despliegue del pliegue, en el supuesto de que estuviera hablando de la Ἀλήθεια. ¿La nombra? Sin duda, concretamente al comienzo de su «poema doctrinal». Más aún: la Ἀλήθεια es diosa. Oyendo su decir, Parménides dice lo pensado por él. Sin embargo deja sin decir dónde descansa la esencia de la Ἀλήθεια. Sin pensar queda también en qué sentido de divinidad es diosa la Ἀλήθεια. Para los comienzos del pensar griego, todo esto queda tan 240
inmediatamente fuera de los límites de lo digno de ser pensado como una dilucidación de la palabra enigma τὸ αὐτό, lo Mismo.

Es presumible, sin embargo, que entre todas estas cosas no pensadas prevalezca una oculta trama. Los versos introductorios del poema doctrinal (I, 22 y ss.) no son un atuendo poético de un trabajo conceptual abstracto. Es hacer demasiado fácil la interlocución con el camino del pensar de Parménides el echar de menos en las palabras del pensador la experiencia mítica y objetar que la diosa Ἀλήθεια, en comparación con las «personas divinas» clara y unívocamente acuñadas, Hera, Atenea, Demeter, Afrodita, Artemisa, es algo totalmente indeterminado y un producto mental vacío. Con estas reservas se está hablando como si, desde tiempo, se estuviera en posesión de un saber asegurado sobre lo que es la divinidad de los dioses griegos, sobre el sentido que tiene hablar aquí de «personas», sobre el hecho de que, en lo tocante a la esencia de la verdad, está decidido que, en caso de que aparezca como diosa, esto sólo puede ser una personificación abstracta de un concepto. En el fondo, lo mítico apenas está pensado aún, sobre todo no está pensado dentro de la perspectiva de que el μῦθος es Leyenda (Decir), pero que el decir es llevar-a-parecer que llama. Por esto es mejor que nos quedemos en el cauteloso preguntar y dirijamos nuestra escucha a lo dicho (fragmento I, 22 y ss.):

καί με ϑεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα:

«Y la diosa recibió propicia, meditando en el futuro, con su mano, me tomó la mano derecha, y me dijo así la palabra y me cantó:»

Lo que aquí se da a pensar al pensador, queda al mismo tiempo velado
241 en cuanto a su provenir esencial. Esto no excluye, sino que lo incluye, el hecho de que en lo que dice el pensador prevalezca el desocultamiento como aquello que aquél tiene siempre en el oído, en la medida en que da la indicación a lo por-pensar. Pero esto está nombrado en la palabra enigma τὸ αὐτό, lo Mismo; y esto nombrado está enunciado refiriéndose a la relación del pensar con el ser.

De ahí que por lo menos estemos autorizados a preguntarnos si en el αὐτό, en lo Mismo, no estará callado el despliegue del pliegue, en el sentido del desocultamiento de la presencia de lo presente. Si suponemos esto, no vamos más allá de lo pensado por Parménides sino que lo que estamos haciendo no es otra cosa que volver de un modo más inicial a lo por-pensar.

La dilucidación de la sentencia sobre la relación entre pensar y ser va a parar entonces a la inevitable apariencia de un violencia arbitraria.

Ahora, la estructura sintáctica de la sentencia τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, representada gramaticalmente, se muestra a una luz distinta. La palabra enigma τὸ αὐτό, lo Mismo, con la que empieza la sentencia, no es ya el predicado, colocado en primer lugar, sino el sujeto, lo que subyace, lo que lleva y sostiene. El ἐστίν, que pasa inadvertido, significa ahora: esencia, perdura, y lo hace otorgando desde lo que otorga, como el τὸ αὐτό, lo Mismo, prevalece, a saber, como el despliegue del pliegue en el sentido del desocultamiento; es decir, lo que, desocultando, despliega el pliegue otorga el tomar-en-consideración en su camino hacia el percibir coligante del pliegue de lo presente. La verdad, como desocultamiento del pliegue, deja, a partir de éste, pertenecer el pensar al ser. En la palabra enigma τὸ αὐτό, lo Mismo, guarda silencio el otorgar desocultante de la copertenencia del pliegue con el pensar que se manifiesta (llega a aparecer delante) en este pliegue.

V

Así pues, el pensar no pertenece al ser porque *también* es algo presente y
242 por ello tiene que ser incluido en la totalidad de la presencia, es decir, de lo presente. Con todo, parece que también Parménides representa de este modo la relación del pensar con el ser. Es verdad que, por medio de la conjunción γάρ (pues), añade (VII, 36 y ss.) una fundamentación que dice: πάρεξ τοῦ ἐόντος fuera del ente no había, no hay y no habrá nada que no sea ente (según la conjetura de Bergk: οὐδ' ἦν). Sin embargo, τὸ ἐόν no quiere decir «el ente» sino que nombra el pliegue. Fuera de éste, ciertamente, no habrá nunca una presencia de lo presente, pues ésta, como tal, descansa en el pliegue, parece y aparece en su luz desplegada.

Ahora bien, ¿por qué Parménides, en vistas a la relación del pensar con el ser, añade aún ex profeso la fundamentación de la que hemos hablado? Porque el nombre νοεῖν, que es distinto de εἶναι, porque el nombre «pensar» tiene que despertar necesariamente la impresión de que hay un ἄλλο, algo distinto, frente al ser, y por esto fuera de éste. Pero no sólo el nombre como sonido verbal, sino lo que éste nombra se muestra como si residiera «junto al» y «fuera» del ἐόν. Y esta impresión no es un mero parecer. Porque λέγειν y νοεῖν dejan que lo presente esté-extendido-delante a la luz de la presencia. Conforme a esto, están (extendidos) ellos mismos frente a la presencia, aunque nunca como dos objetos existan para sí. El entramado de λέγειν y νοεῖν franquea (según el fragmento VI) el ἐὸν ἔμμεναι, la presencia en su aparecer para el percibir y, en cierto modo, se mantiene fuera del ἐόν. El pensar, en cierta perspectiva, está fuera de los límites del pliegue, hacia el que, correspondiendo a él y reclamado por él, está en camino. En otra perspectiva, precisamente este estar de camino a... , permanece dentro de los límites del pliegue, que no es nunca únicamente una diferenciación, presente en alguna parte y representada, entre ser y ente sino que esencia desde el despliegue desocultante. Éste, como 'Αλήθεια, otorga a toda presencia la luz en la que puede aparecer lo presente.

Pero el desocultamiento otorga el despejamiento de la presencia 243
necesitando (usando) al mismo tiempo –cuando lo presente debe aparecer– un dejar-estar-extendido-delante y un percibir, y así, necesitando (usando), incluye el pensar en la pertenencia al pliegue. De ahí que en modo alguno hay, en alguna parte y de alguna manera, algo presente exterior al pliegue.

Lo que se acaba de dilucidar no pasaría de ser algo inventado arbitrariamente, y metido después, si Parménides mismo no hubiera añadido la fundamentación sobre hasta qué punto junto con el ἐόν es imposible un exterior de la presencia.

VI

Lo que el pensador dice aquí sobre el ἐόν, desde el punto de vista gramatical se encuentra en una oración subordinada. Quien tenga alguna experiencia, aunque sea mínima, en oír lo que dicen los grandes pensadores se sentirá a veces perplejo ante la extraña circunstancia de que lo propiamente por-pensar lo digan en una oración subordinada, añadida cuando uno menos lo espera, y se contentan con decirlo así. El juego de la luz que llama, que se despliega y hace crecer no se hace visible de un modo expreso. Parece tan insignificante como la luz de la mañana en la callada magnificencia de los lirios del campo y de las rosas del jardín.

La oración subordinada de Parménides, que en realidad es la proposición de todas las proposiciones, dice (VIII, 37 y ss.):

...ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι:

«... porque a él (al ente) lo ha atado la Moira
a ser una Totalidad y a ser inmóvil» (W. Kranz).

Parménides habla del ἐόν de la presencia (de lo presente), del pliegue y en modo alguno del «ente». Nombra a la Μοῖρα, el pliegue que reparte otorgando y, de este modo, despliega el pliegue. La atribución destina
244 (provee y regala) con la dualidad. Ella es la destinación –unida en sí y, de este modo desplegante– de la presencia como presencia de lo presente. Μοῖρα es el sino del «ser» en el sentido del ἐόν. Ella ha desatado a éste, τό γε, en dirección al pliegue y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo, desde los cuales y en los cuales acaece propiamente la presencia de lo presente.

Sin embargo, es sólo en el sino del pliegue donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer. El sino mantiene en lo oculto el pliegue como tal y más aún su despliegue. La esencia de la Ἀλήθεια permanece velada. La visibilidad que ella otorga deja emerger la presencia de lo presente como «aspecto» (εἶδος), como visión (ἰδέα). Conforme a esto, la relación de percepción con la presencia de lo presente se determina como un ver (εἰδέναι). El saber acuñado a partir de la *visio* y la evidencia de éste no pueden negar tampoco su provenir esencial desde la desocultación despejante allí donde la verdad se ha transformado en la figura de la certeza de la autoconciencia. El *lumen naturale*, la luz natural, es decir, aquí la iluminación de la razón, presupone ya la desocultación del pliegue. Lo mismo se puede decir en relación con la teoría agustiniana y medieval de la luz –para no hablar de su origen platónico–, que sólo pueden encontrar su posible campo de juego en la región de la Ἀλήθεια que prevalece en el sino del pliegue.

Si es que es legítimo hablar de la historia acontecida del ser, entonces debemos haber pensado antes que Ser quiere decir: presencia de lo presente: pliegue. Sólo a partir del ser considerado así, no antes, podemos luego preguntarnos con la necesaria atención qué significa aquí «historia acontecida». Es el sino del pliegue. Es el otorgar –un otorgar que se despliega ocultando– de la presencia despejada en la que aparece lo presente. La historia acontecida del ser no es nunca una serie de acontecimientos que recorre para sí el ser. Ella es menos aún un objeto que ofrece nuevas posibilidades del representar de la Historia, un modo de representar que,

pretendiendo saber más, estaría dispuesto a ponerse en el lugar, hasta 245
ahora habitual, de la observación propia de la historia acontecida de la Metafísica.

Lo que Parménides, en esta insignificante oración subordinada, dice de la Μοῖρα, en cuyo vínculo el ἐόν es dejado libre como el pliegue, abre al pensador la amplitud de la perspectiva que, de un modo destinal, le está dada a su camino. Porque en esta amplitud viene a parecer aquello en lo que se muestra la presencia misma (de lo presente): τὰ σήματα τοῦ ἐόντος. De éstos (ἐόντα) hay incluso muchos (πολλά). Los σήματα no son hitos para algo distinto. Son el múltiple parecer de la presencia misma desde el pliegue que se despliega.

VII

Pero lo que la Μοῖρα reparte destinando aún no ha sido expuesto de un modo exhaustivo. Por esto un rasgo esencial de la manera de su prevalecer queda aún sin pensar. ¿Qué ocurre por el hecho de que el sino de-ligue la presencia de lo presente en dirección al pliegue y de este modo ligue a la totalidad y a la calma de la dualidad?

Para calibrar lo que Parménides dice en conexión inmediata con la oración subordinada (VIII, 39 y ss.), es necesario recordar lo que hemos expuesto antes (III). El despliegue del pliegue prevalece como la φάσις, el decir como llevar-a-parecer-delante. El pliegue alberga en sí el νοεῖν *y* lo pensado por él (νόημα) como lo dicho. Pero lo que se percibe en el pensar es la presencia de lo presente. El decir pensante que corresponde al pliegue es el λέγειν como el dejar-estar-extendido-delante de la presencia. Esto ocurre pura y simplemente sólo en el camino del pensar del pensador llamado por la 'Αλήθεια.

Pero ¿qué resulta de la φάσις (Leyenda) que prevalece en el sino desocultante si el sino deja lo desplegado en la dualidad al percibir cotidiano de los mortales? Éstos toman (δέχεσθαι, δόξα) lo que se les ofrece de un
modo inmediato, enseguida y como lo primero. Lo que hacen ellos no es 246
empezar preparándose para un camino del pensar. No escuchan nunca de un modo propio la llamada del desocultamiento del pliegue. Se atienen a lo desplegado en él, y concretamente a aquello que interpela a los mortales de un modo inmediato: a lo presente, sin tomar en consideración la presencia. Entregan su hacer y dejar de hacer en lo percibido de un modo habitual, τὰ δοκοῦντα (fragmento I, 31). Toman a esto por lo desocultado, ἀληθῆ (VIII, 39); porque a ellos se les aparece de todas maneras, y es así algo desocultado. Ahora bien, ¿qué es el decir de los mortales si no es capaz de ser el λέγειν, el dejar-estar-extendido-delante? El decir habitual de los

mortales, en la medida en que no prestan atención a la presencia –es decir, en la medida en que no piensan–, se convierte en el decir de nombres, nombres en los cuales la emisión sonora y la forma inmediatamente aprehendible de la palabra –en el sentido de las palabras que se oyen y que se ven escritas– pasa a primer plano.

La singularización del decir (del dejar-estar-extendido-delante) en las palabras que designan rompe en mil pedazos el coligante tomar-en-consideración. Se convierte en κατατίϑεσϑαι (VIII, 39), en el fijar que, para la opinión precipitada, establece esto o aquello. Todo lo fijado así se queda en ὄνομα. Parménides no dice en absoluto que lo percibido de manera habitual se convierta en «mero» nombre. Pero queda a merced de un decir que toma como única indicación la que proviene de las palabras corrientes, que, pronunciadas rápidamente, lo dicen todo y vagan de un lado para otro en el terreno de lo «tanto-como».

También el percibir de lo presente (los ἐόντα) nombra el εἶναι, conoce la presencia, pero la conoce de un modo tan fugaz como conoce la no presencia; ciertamente no como el pensar, que, a su modo, presta atención a la reserva del pliegue (el μή ἐόν). La opinión corriente no conoce más que εἶναί τε καὶ οὐχί (VIII, 40), la presencia así como la no presencia. El peso de lo conocido así está en el τέ-καί (VIII, 40 y ss.), tanto-como. Y allí donde el percibir corriente, el que habla desde las palabras, se encuentra con el emerger y el zozobrar, se contenta con el tanto-como del surgir, γίγνεσϑαι,
247 y del perecer, ὄλλυσϑαι (VIII, 40). El lugar, τόπος, no lo percibe nunca como la localidad como la cual el pliegue ofrece la patria a la presencia de lo presente. El opinar de los mortales se limita en el tanto como a perseguir lo que es siempre distinto (ἀλλάσσειν VIII, 41) de las plazas. Bien es verdad que el percibir corriente se mueve en lo despejado de lo presente, ve lo que brilla, φανόν (VIII, 41), en el color, pero corretea en el cambio de éste, ἀμείβειν, no presta atención a la tranquila luz del claro que proviene del despliegue del pliegue y que es la Φάσις, el llevar-a-parecer-delante, el modo en que la palabra dice, pero no las palabras, el nombrar que suena, el hablar.

Τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, (VIII, 38), por medio de lo cual todo (lo presente) estará presente en el presunto desocultar que produce el dominio de las palabras. ¿Por medio de qué ocurre esto? Por medio de la Μοῖρα, por el sino del desocultamiento del pliegue. ¿Cómo vamos a entender esto? En el despliegue del pliegue, con el brillo de la presencia, aparece lo presente. También lo presente es algo dicho, pero dicho en las palabras que nombran y en cuyo hablar se mueve el decir habitual de los mortales. El sino del desocultamiento del pliegue (del ἐόν) deja lo presente (τὰ ἐόντα) a merced del cotidiano percibir de los mortales.

¿Cómo acontece este guardar destinal? De este modo sólo: el pliegue como tal, y con él el despliegue del pliegue, permanecen ocultos. Entonces

¿en el desocultamiento prevalece su ocultarse? Un pensamiento osado. Heráclito lo ha pensado. Parménides, sin pensarlo, ha experienciado esto pensado, en la medida en que, escuchando la llamada de la Ἀλήθεια, la Μοῖρα del ἐόν piensa el sino del pliegue en vistas tanto a la presencia como a lo presente.

Parménides no sería un pensador del alba de los comienzos de aquel pensar que se destina al sino del pliegue si no pensara en dirección a la amplitud de lo enigmático que se silencia en la palabra enigma τὸ αὐτό, lo 248
Mismo. Aquí está albergado lo digno de ser pensado que se nos da a pensar como la relación entre pensar y ser, como la verdad del ser en el sentido de desocultamiento del pliegue, como reserva del pliegue (μὴ ἐόν) en el predominio de lo presente (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα).

El diálogo con Parménides no llega a ningún fin; no sólo porque en los fragmentos que nos han llegado de su poema doctrinal muchas cosas siguen estando oscuras, sino porque también lo dicho sigue siendo digno de ser pensado. Pero que el diálogo no tenga fin no es ninguna carencia. Es la señal de lo ilimitado, una señal que conserva en sí y para la conmemoración la posibilidad de una transformación del sino.

Pero aquel que del pensar espera sólo un seguro y cuenta los días que faltan para que se pueda prescindir del pensar, éste exige al pensar su autoaniquilamiento. La exigencia aparece a una luz extraña si meditamos sobre esto: la esencia de los mortales está llamada a la atención vigilante al exhorto que los manda entrar en la muerte. Ella, como extrema posibilidad del estar mortal, no es el fin de lo posible sino el supremo macizo-albergue (el albergar coligante) del misterio de la llamada del desocultamiento.

11. Aletheia

(Heráclito, fragmento 16)

Se llama el oscuro, ὁ Σκοτεινός. Esta fama tenía Heráclito ya en el tiempo 249
en que su escrito se conservaba aún completo. Ahora de él conocemos sólo fragmentos. Pensadores posteriores, Platón y Aristóteles, escritores y eruditos de la Filosofía que vinieron después, Teofrastro, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Plutarco, e incluso también padres de la Iglesia como Hipólito, Clemente de Alejandría y Orígenes citan en sus obras, aquí y allí, pasajes del escrito de Heráclito. Estas citas se han reunido en forma de fragmentos, una colección que debemos a la investigación filológica y filosófico-histórica. Estos fragmentos constan a veces de varias frases, a veces únicamente de una sola, en ocasiones son meros jirones de frases o palabras aisladas.

El *ductus* mental de los pensadores y escritores posteriores determina la selección y el tipo de citas de las frases de Heráclito. El campo de juego de todas las exégesis está fijado por esta circunstancia. De ahí que, por medio de una observación minuciosa de los lugares en los que se han encontrado estas citas en los escritos de los autores posteriores, lo único que podamos hacer sea sólo sacar el contexto en el que ellos han insertado la cita, pero no el contexto de Heráclito del que ha sido tomada ésta. Junto con los pasajes en los que se encuentran, ellas no nos transmiten precisamente lo esencial: la unidad que articula y decide la estructura interna del escrito de Heráclito. Sólo penetrando cada vez más esta estructura se podría mostrar de qué hablan cada uno de los distintos fragmentos, en qué sentido cada uno puede ser oído como sentencia. Sin embargo, como la fuente y el centro del que el escrito de Heráclito recibió su unidad apenas se puede sospechar y siempre es difícil de pensar, para nosotros este pensador sí 250
puede llamarse «el oscuro». El sentido propio en el que nos habla este epíteto sigue siendo él mismo oscuro.

A Heráclito se lo llama «el oscuro». Pero es el luminoso. Porque dice lo que despeja (ilumina) al intentar conjurar el parecer (brillar) de éste llevándolo al lenguaje del pensar. Lo que despeja (ilumina) mora y perdura en la medida en que despeja (ilumina). Llamamos a su despejar (iluminar) el despejamiento. Qué es lo que pertenece a éste, cómo y dónde acontece es algo que hay que considerar. La palabra «luminoso» significa: que

ilumina, que resplandece, que aclara. El despejar otorga el parecer, libera lo que parece a un aparecer. Lo libre es la región del estado de desocultamiento. A ésta lo administra el salir de lo oculto. Que es lo que pertenece a éste de un modo necesario; si y en qué medida la salida de lo oculto y el despejamiento son lo mismo es algo que queda por preguntar.

Con la referencia a la palabra ἀληθεσία no se ha hecho nada ni se saca ningún provecho. Incluso tiene que quedar abierto si aquello de lo que estamos tratando, cuando empleamos los rótulos «verdad», «certeza», «objetividad», «realidad» tiene que ver lo más mínimo con aquello a lo que señala la salida de lo oculto y el despejamiento del pensar. Presumiblemente, para el pensar que siga tal indicación está en cuestión algo más alto que el aseguramiento de la verdad objetiva en el sentido de los enunciados válidos. ¿Por qué nos apresuramos una y otra vez a olvidar la subjetividad que pertenece a toda objetividad? ¿Qué pasa que, incluso cuando señalamos la copertenencia de ambos intentamos explicar ésta desde uno de los dos lados, o bien acudimos a un tercer elemento que debe coger juntos a sujeto y objeto? ¿En qué estriba el hecho de que nos rebelemos de un modo obstinado a considerar alguna vez si la copertenencia de sujeto y objeto está esenciando en algo tal que, de antemano, otorgue su esencia al objeto y a su objetividad, al sujeto y a su subjetividad, es decir, que otorgue antes la región de su relación recíproca? El hecho de que nuestro pensar encuentre con tanto esfuerzo lo que
251 otorga, aunque sólo sea para mirar en dirección hacia él, no puede deberse ni a la limitación de la inteligencia que domina ni a una aversión a las perspectivas que inquietan aquello a lo que nos hemos habituado o que perturban lo habitual. Más bien podemos sospechar otra cosa: sabemos demasiado y creemos demasiado pronto para poder encontrarnos en casa en un preguntar correctamente experienciado. Para esto se necesita la capacidad de asombrarse ante lo simple y de acoger este asombro como sede donde habitar.

Ciertamente, lo simple no nos está dado todavía por el hecho de que pronunciemos y repitamos tontamente el significado literal de ἀληθεσία como «estado de desocultamiento». Estado de desocultamiento es el rasgo fundamental de aquello que ya ha llegado a manifestarse y ha dejado tras de sí el estado de ocultamiento. Éste es aquí el sentido del α-, que sólo una Gramática fundada en el pensar griego tardío caracteriza como un α-privativo. El respecto a la λήθη, ocultamiento, y éste mismo, para nuestro pensar no pierden peso en absoluto por el hecho de que lo desocultado sea experienciado sólo como lo llegado-a-aparecer, lo presente.

Con la pregunta sobre qué significa todo esto y cómo puede acontecer, y sólo con esta pregunta, *empieza* el asombro. ¿Cómo somos capaces de llegar aquí? ¿Tal vez prestándonos a un asombro que, con mirada inquisitiva, mira buscando aquello que nosotros llamamos despejamiento y salida de lo oculto?

El asombro pensante habla en el preguntar. Heráclito dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

«¿Cómo puede uno albergarse ante algo que nunca zozobra?»

La sentencia se cuenta como el fragmento 16. Tal vez para nosotros, por lo que hace a su rango interior y a su alcance indicativo, debería convertirse en el *primero*. Clemente de Alejandría cita la sentencia de 252
Heráclito en su *Paidagogos* (libro III, capítulo 10), y lo hace para ilustrar un pensamiento teológico-pedagógico. Escribe: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις , τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἤ ὥς φησιν 'Ηράκλειτος... «Quizás pueda uno mantenerse oculto a la luz percibible de los sentidos, pero a la luz espiritual es imposible o, como dice Heráclito...» Clemente de Alejandría piensa en la omnipresencia de Dios, que lo ve todo, incluso la fechoría cometida en la oscuridad. Por esto su escrito *El educador*, en otro pasaje (libro III, capítulo 5), dice: οὕτως γὰρ μόνως ἀπτώς τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαρεῖναι νομίθοι τὸν θεόν. «Así sólo hay un modo de no caer nunca, pensar que en todas partes está presente Dios junto al hombre». ¿Quién podría impedir que Clemente de Alejandría, conforme a sus intenciones teo-lógico-pedagógicas, siete siglos más tarde, incluyera las palabras de Heráclito dentro de su ámbito de interpretación cristiana y con ello las interpretara a su modo? El padre de la Iglesia piensa aquí en el pecador que se mantiene oculto ante una luz. Heráclito, en cambio, habla sólo de un permanecer oculto. Clemente se refiere a la luz que está por encima de los sentidos, al τὸν θεόν, al Dios de la fe cristiana. Heráclito, en cambio, nombra sólo el no zozobrar nunca. Si este «sólo» que hemos subrayado significa una restricción o bien significa otra cosa es algo que aquí y en lo que sigue debe quedar abierto.

¿Qué se habría ganado rechazando la interpretación teológica del fragmento únicamente por ser incorrecta? Así, todo lo más se afianzaría la apariencia de que en las observaciones que siguen se rinde pleitesía a la opinión de que hemos acertado con la doctrina de Heráclito de la única manera correcta y además de un modo absoluto. El esfuerzo se limita a permanecer más cerca de las palabras de la sentencia heraclitea. Esto podría contribuir a llevar a un futuro pensar a la región de exhortaciones aún no oídas.

En la medida en que éstas vienen del exhorto bajo el cual está el pensar, no sirve de gran cosa calibrar y comparar qué pensadores llegaron 253
a esta exhortación y a qué cercanía de tal exhortación llegaron. Que nuestro esfuerzo, por medio de la interlocución con un pensador temprano, se emplee más bien en acercarnos más a la región de lo que hay-que-pensar.

Quienes penetren en estas cuestiones comprenderán que Heráclito no hable como Platón, ni como Aristóteles, ni como un padre de la Iglesia, ni como Hegel, ni como Nietzsche. Si uno se queda en la constatación histórica de estas múltiples interpretaciones, entonces tiene que declararlas correctas sólo de un modo relativo. Con una tal pluralidad se ve uno amenazado, y además de un modo necesario, por el fantasma del relativismo. ¿Por qué? Porque el cómputo histórico de las exégesis ha abandonado ya el diálogo que pregunta al pensador; presumiblemente nunca se ha prestado a él.

Lo siempre otro de toda interpretación dialogal de lo pensado es el signo de una plenitud no dicha de aquello que incluso Heráclito mismo sólo fue capaz de decir en el camino de las perspectivas que *le* fueron otorgadas. Querer ir a la caza de la doctrina objetivamente correcta de Heráclito es un propósito que se zafa del saludable peligro de ser tocado por la verdad de un pensar.

Las siguientes observaciones no conducen a ningún resultado. Señalan en dirección al acaecimiento propio.

La sentencia de Heráclito es una pregunta. La palabra en la que termina –en el sentido de τέλος– nombra aquello a partir de lo cual empieza el preguntar. Es la región en la que se mueve el pensar. La palabra a la que asciende la pregunta se llama λάθοι. ¿Qué puede constatar alguien con mayor facilidad que lo siguiente: λανθάνω, aoristo ἔλαθον, significa: yo permanezco oculto? Sin embargo, apenas somos capaces de encontrar el camino de vuelta al modo según el cual esta palabra habla en griego.

Homero (*Od.* VIII, 83 y ss.) cuenta de qué modo Ulises, tanto con la canción seria como con la canción alegre del cantor Demodocos, en el
254 palacio del rey de los feacios, se tapa siempre la cabeza con un velo, y de esta manera, sin que los presentes se den cuenta, llora. El verso 93 dice: ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Lo traducimos correctamente según el espíritu de nuestra lengua: «entonces derramó lágrimas sin que nadie se diera cuenta». La traducción de *Voß* llega más cerca del decir griego porque toma el verbo ἐλάνθανε que es el que lleva el peso de la frase, y lo mete en la frase alemana: «A todos los demás invitados les ocultaba las lágrimas que le caían». Pero ἐλάνθανε no tiene el significado transitivo de «ocultaba» sino que significa «permanecía oculto»... como el que derramaba lágrimas. El «permanecer oculto» es en griego la palabra regente. En alemán, en cambio, se dice: lloraba sin que los demás se dieran cuenta. En correspondencia con esto, a la conocida advertencia epicúrea λάθε βιώσας la traducimos nosotros por: «vive en lo oculto». Pensadas en griego, estas palabras dicen: «en tanto que el que lleva su vida, permanece (en esto) oculto». El estado de ocultamiento determina aquí el modo como el hombre debe estar presente entre los hombres. La lengua griega, por su modo de decir, manifiesta que el ocultar, y esto quiere decir al mismo tiempo el

permanecer no oculto, tiene un rango superior que domina sobre los otros modos según los cuales lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto. No hace falta echar mano de una etimología sólo aparentemente frívola de la palabra ἀληϑεσία para experienciar de qué modo tan general la presencia de lo presente llega a dejarse ver en el lenguaje sólo en el parecer, darse a conocer, estar delante, emerger, engendrarse (llevarse-ahí-delante).

Todo esto, en su imperturbado acorde, sería impensable dentro de los límites del pensar griego y de su lengua si no fuera porque el permanecer-en-lo-oculto-permanecer-en-lo-no-oculto no prevaleciera como aquello que no se tiene que llevar primero a la lengua de un modo propio, porque es desde ello como la lengua misma viene.

Según esto, el experienciar griego, en el caso de Ulises, no piensa según la perspectiva de que los invitados presentes son representados como sujetos que, en su conducta subjetiva, no aprehenden como su objeto de 255
percepción al Ulises que llora. Para el experienciar griego más bien ocurre que en torno al que llora prevalece un estado de ocultamiento que lo retira de los otros. Homero no dice: Ulises ocultaba sus lágrimas. El poeta tampoco dice: Ulises se ocultaba como el que llora, sino que dice: Ulises permanecía oculto. Tenemos que considerar a menudo, y de un modo cada vez más penetrante, este estado de cosas, aun a riesgo de ser digresivos y complejos. Si no penetramos con la mirada en este estado de cosas, la exégesis que Platón hace del estar presente como ἰδέα seguirá siendo para nosotros, o bien una arbitrariedad o bien un azar.

En el contexto aducido, unos versos antes (v. 86) en Homero se dice ciertamente: αἴδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων. Voß, según el modo de decir de la lengua alemana, traduce: (Ulises veló su cabeza) «de modo que los feacios no veían las pestañas que lloraban». Voß deja incluso por traducir la palabra que lleva el peso de la frase: αἴδετο. Ulises tenía miedo –como uno que derrama lágrimas– ante los feacios. Ahora bien, ¿no quiere decir esto, de un modo suficientemente claro, lo mismo que: se escondía de los feacios por vergüenza? ¿O bien tenemos que pensar la vergüenza, αἰδῶς, desde el permanecer en lo oculto, si es que nos esforzamos en acercarnos a la esencia de aquélla pensada como la pensaban los griegos? En este caso tener vergüenza significaría permanecer albergado y oculto a la espera (de algo), mantenerse-junto-a-sí.

En la escena poetizada al modo griego en la que se presenta, velado, a Ulises llorando se pone de manifiesto de qué modo el poeta experiencia el prevalecer de la presencia, qué sentido del ser, aún no pensado, se ha convertido ya en sino. Presencia es el despejado ocultarse. A ella corresponde la vergüenza. Ella es el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente. Ella es el albergar de lo presente en la intocable cercanía de lo que

cada vez permanece en el venir, el cual venir está en un creciente velarse.
256 De este modo, pues, la vergüenza y todo lo alto emparentado con ella hay que pensarlo a la luz del permanecer oculto.

De este modo, pues, tenemos que aprestarnos también a usar de una manera más reflexiva otra palabra griega que pertenece también a la raíz λαϑ- es ἐπιλανϑάνεσϑαι. La traducimos de un modo correcto con «olvidar». Sobre la base de esta corrección léxica parece estar todo en orden. Hacemos como si el olvido fuera la cosa más clara y diáfana del mundo. Observamos sólo de un modo fugaz que en la palabra griega que corresponde a ésta se menciona el estar oculto.

Pero ¿qué significa «olvidar»? El hombre moderno, que pone todo su empeño en olvidar lo más rápidamente posible, debería saber lo que es olvidar. Pero no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar, en el supuesto de que lo haya pensado alguna vez suficientemente, es decir, de que haya salido a pensar a la región esencial del olvido. La indiferencia existente frente a la esencia del olvidar no está en modo alguno en la rapidez del modo actual de vivir. Lo que ocurre en esta indiferencia viene de la esencia misma del olvido. A éste le pertenece como propio el hecho de que ella misma se retire y vaya a parar al propio flujo de su ocultarse. Los griegos han experienciado el olvido, λήϑη, como un sino del ocultamiento.

Λανϑάνομαι dice: permanezco escondido para mí – en vistas al respecto de algo que normalmente está no-oculto para mí. De este modo, a su vez, lo no-oculto, como yo para mí en mi respecto a él, está oculto. Lo presente se hunde y desaparece en el estado de ocultamiento, de tal modo que yo, en este mismo ocultamiento, permanezco oculto a mí mismo como aquel para quien lo presente se retira. Juntamente con esto, este ocultamiento, a su vez, es ocultado. Esto es lo que ocurre en el acontecimiento en el que pensamos cuando decimos: he olvidado (algo). Al olvidar no sólo nos falta algo. El olvidar mismo cae en un ocultamiento, y en un ocultamiento de
257 un tipo tal que, en él, nosotros, junto con nuestro respecto con el olvidar, vamos a parar al estado de ocultamiento. Por esto los griegos, afinando la forma media griega, dicen ἐπιλανϑάνομαι. De este modo, el estado de ocultamiento al que el hombre va a parar está nombrado al mismo tiempo en vistas al respecto con aquello que, por aquel estado de ocultamiento, le es retirado al hombre.

Tanto en el modo como la lengua griega usa el λανϑάνειν, permanecer oculto, como verbo fundamental y guía, como en la experiencia del olvidar a partir del permanecer oculto, se muestra con claridad suficiente que λανϑάνω –yo permanezco oculto– no menciona una forma de conducta cualquiera del hombre, entre muchas otras, sino que nombra el rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente, si no incluso el rasgo fundamental de la presencia y la ausencia mismos.

Ahora bien, si en la sentencia de un pensador la palabra λήθω –yo permanezco oculto– nos habla a nosotros, si esta palabra consuma incluso una pregunta que piensa, entonces tenemos que meditar sobre esta palabra y sobre su uso de un modo tan amplio y tan constante como nos sea posible hoy en día.

Todo permanecer oculto encierra en sí el respecto a aquello de lo que lo oculto se retira, pero a lo que en algunos casos, por ello mismo, permanece inclinado. La lengua griega, a aquello a lo que está referido lo que se ha retirado en el ocultar lo llama, en acusativo: ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε...

Heráclito pregunta πῶς ἄν τις λάθοι «¿cómo podría alguien permanecer oculto?» ¿Con respecto a qué? A aquello que se nombra en las palabras que vienen antes y con las que empieza la sentencia: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que nunca zozobra. El «alguien» nombrado aquí no es, por tanto, el sujeto en relación retrospectiva con el cual alguna otra cosa permanece oculta, sino que lo que ocurre es que el «alguien», respecto a la posibilidad de *su* permanecer oculto, está en cuestión. La pregunta de Heráclito no considera de antemano el estado de ocultamiento y el estado de no ocultamiento en relación con aquel hombre a quien nosotros, según la costumbre moderna 258
de representar, nos gustaría declarar como portador, si no incluso como autor, del desocultamiento. La pregunta de Heráclito, dicho al modo moderno, piensa en el sentido contrario. Considera la relación del hombre con lo que «nunca zozobra» y piensa el hombre desde esta relación.

Con estas palabras, «lo que nunca zozobra», traducimos τὸ μὴ δῦνόν ποτε, como si esta frase se entendiera por sí misma. ¿Qué quieren decir estas palabras? ¿De dónde tomaremos la información sobre ellas? Parece obvio empezar investigando esto, aunque este propósito nos lleve lejos de la sentencia de Heráclito. Sin embargo, aquí, como en casos parecidos, corremos el peligro de buscar demasiado lejos. Porque de antemano pensamos que esta frase es suficientemente clara para que, inmediatamente y de un modo exclusivo, miremos alrededor nuestro buscando aquello que, según el pensamiento de Heráclito, hay que atribuir al «no zozobrar nunca». Sin embargo, nuestra pregunta no va tan lejos. Dejamos también sin decidir si la pregunta mencionada se puede formular así. Porque el intento de decidir sobre esto sería inútil si se viera que la pregunta sobre qué es aquello a lo que Heráclito aplica «el no zozobrar nunca» es una pregunta superflua. ¿Cómo puede verse esto? ¿Cómo vamos a evitar el peligro de ir demasiado lejos con nuestra pregunta?

Sólo así: experienciando hasta qué punto la frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε da que pensar ya bastante así que nos ponemos a dilucidar lo que ella dice.

La palabra guía es τὸ δῦνόν. Tiene que ver con δύω, que significa envolver, hundir. Δύειν quiere decir: entrar en algo, el sol entra en el mar,

se sumerge en él; πρὸς δύνοντος ἡλίου significa en dirección a la puesta de sol, hacia el atardecer; νέφεα δῦναι significa hundirse en las nubes, desaparecer detrás de nubes. El zozobrar, pensado al modo griego, ocurre como entrar en el ocultamiento.

259 Vemos fácilmente, aunque al principio sólo de un modo aproximado: las dos palabras que llevan el peso de la sentencia, porque son las que encierran el contenido de la misma, aquellas con las que ésta empieza y termina, τὸ δῦνόν y λάϑοι hablan de lo mismo. Sin embargo la pregunta sigue siendo en qué sentido esto es así. No obstante se ha ganado ya algo si nos damos cuenta de que la sentencia se mueve, cuestionando, en la región del ocultar. ¿O quizás ocurre más bien que, así que nos ponemos a reflexionar sobre esto, caemos en un burdo engaño? Parece que, en efecto es así; porque la sentencia nombra τὸ μῆ δῦνόν ποτε, lo que nunca zozobra. Esto es, evidentemente, aquello que no entra nunca en un ocultamiento. Éste está excluido. Es cierto que la sentencia pregunta por un permanecer oculto. Pero cuestiona la posibilidad de un ocultamiento de un modo tan decidido, que este preguntar equivale a una contestación. Ésta rechaza el posible caso de permanecer oculto. En esta forma de preguntar, que es sólo retórica, habla el enunciado afirmativo: ante aquello que nunca zozobra nadie puede permanecer oculto. Esto se oye casi como una máxima.

Así que dejamos de tomar las palabras clave τὸ δῦνον y λάϑοι como palabras aisladas y las oímos en el todo inviolado de la sentencia, se hace claro lo siguiente: la sentencia no se mueve en absoluto en el campo del ocultar sino justamente en la región opuesta. Una mínima inversión de la frase, en la forma τὸ μήποτε δῦνον, aclara inmediatamente de qué habla la sentencia: de lo que nunca zozobra. Es más, invirtamos la expresión negativa en la correspondiente afirmación y oiremos por primera vez lo que la sentencia menciona con «lo que nunca zozobra»: lo que está emergiendo siempre. En griego se diría así: τὸ ἀεί φύον. Este giro no se encuentra en Heráclito. Ahora bien, el pensador habla de la φύσις. Aquí oímos una palabra fundamental del pensar griego. De este modo, sin darnos cuenta, tenemos, como caída del cielo, una respuesta a la pregunta sobre qué es aquello a lo que Heráclito niega el zozobrar.

260 Pero ¿la referencia a la φύσις puede valernos como respuesta mientras siga siendo oscuro en qué sentido hay que pensar la φύσις? ¿Y de qué nos sirven rótulos rimbombantes como «palabra fundamental» si los fundamentos y los abismos del pensar griego nos conciernen tan poco que los cubrimos con nombres cogidos de cualquier manera y que nosotros, sin haberlos considerado aún de un modo suficiente, los tomamos de las zonas de interpretación que nos resultan familiares? Si τὸ μήποτε δῦνον tiene que significar la φύσις, entonces poner en relación aquellas palabras con la φύσις no explica lo que es el τὸ μὴ δῦνον ποτε sino al revés: «lo que nunca

zozobra» es una indicación para que consideremos que la φύσις es experienciada como lo que continuamente emerge y para que consideremos hasta qué punto es experienciada así. Pero ¿qué es esto sino lo que continuamente está saliendo de lo oculto? Según ello, el decir de la sentencia se mueve en la región del salir de lo oculto y no en la del ocultar.

¿De qué modo y en vistas a qué estado de cosas tenemos que imaginarnos la región del salir de lo oculto, y éste mismo, de tal manera que no corramos el peligro de estar yendo a la caza de meras palabras? Cuanto más decididamente nos apartemos de representarnos de un modo intuitivo lo que nunca zozobra, lo que siempre está emergiendo, como una cosa presente, tanto más necesario será saber qué es esto a lo que se atribuye la propiedad de «lo que nunca zozobra».

El querer saber merece frecuentemente una alabanza; ahora bien, no cuando es prematuro. Pero si no nos movemos para nada de las palabras de la sentencia, entonces toda reflexión, por no decir todo rodeo, va a ser poca en nuestro modo de proceder. ¿No nos hemos movido de ella? ¿O bien una inversión de palabras, que casi pasa inadvertida, nos ha inducido a proceder con prisas y con ello nos ha privado de la oportunidad de considerar algo importante? Así es. *Invertimos* en el giro τὸ μὴ δῦνόν ποτε en el giro τὸ μήποτε δῦνον y tradujimos, correctamente, μήποτε por «nunca» y τὸ δῦνον, correctamente, por «lo que zozobra». No consideramos ni el μή dicho para sí antes del δῦνον ni el pospuesto. Por esto no pudimos prestar atención a una seña que la negación μή y el adverbio ποτ nos reservan 261
para una dilucidación más cuidadosa del δῦνον. El μή es una negación. Como el οὐκ, quiere decir «no», pero en otro sentido. El οὐκ niega directamente algo de lo que está afectado por la negación. El μή en cambio, atribuye algo a lo que ha entrado en el campo de su negación; un rechazo, un mantener a distancia, un impedir. Μή... ποτέ quiere decir: que no... nunca... ¿Qué entonces? Que algo esencie de un modo distinto a como es.

En la sentencia de Heráclito μή y ποτέ envuelven el δῦνον. La palabra, desde el punto de vista gramatical, es un participio. Hasta ahora lo hemos traducido con el significado nominal que parece estar más cerca, y de este modo hemos afianzado la opinión que, del mismo modo, está muy cerca, de que Heráclito está hablando de aquello que nunca cae en el zozobrar. Pero la negación concierne a un morar-perdurar y esenciar de este modo y de este otro. Con ello la negación concierne al sentido verbal del participio δῦνόν. Lo mismo vale para el μή en el ἐόν de Parménides. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε quiere decir: el, a pesar de todo, no zozobrar nunca.

Si una vez más, y por un momento, nos atrevemos a darle la vuelta a la frase y a convertirla en una frase afirmativa, se ve lo siguiente: Heráclito piensa el continuo emerger, no algo, sea lo que fuere, a lo que le ocurre el emerger como propiedad; tampoco el Todo que está afectado por el emerger.

Lo que piensa Heráclito es más bien el emerger y sólo éste. El emerger que dura desde siempre es nombrado en la palabra φύσις, cuando se la piensa al mismo tiempo que se la dice. Habría que traducirla, de un modo desacostumbrado, pero adecuado, justamente por «emergimiento», en correspondencia con la palabra corriente «surgimiento».

Heráclito piensa el no zozobrar nunca. Pensado al modo griego, es el no entrar nunca en el ocultamiento. ¿En qué región se mueve entonces el decir de la sentencia? Nombra, por el sentido, el ocultamiento, es decir, el
262 no entrar nunca en él. La sentencia se refiere al mismo tiempo, y precisamente, al continuo emerger, la salida de lo oculto que dura desde siempre. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε: el, a pesar de todo, no zozobrar nunca, se refiere a ambas cosas: desocultación *y* ocultación, no como dos sucesos distintos, puesto uno al lado del otro, sino como Uno y lo Mismo. Si nos fijamos en esto, entonces nos está vedado poner en lugar de τὸ μὴ δῦνόν ποτε la τὴν φύσιν. ¿O bien esto sigue siendo posible si es que no es inevitable? En este último caso, sin embargo, ya no podemos seguir pensando la φύσις sólo como el emerger. Y en el fondo ella no lo es nunca. Nada menos que Heráclito dice esto de un modo claro y al mismo tiempo misterioso. El fragmento 123 dice: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Sobre si la traducción «a la esencia de las cosas le gusta esconderse» señala, aunque sea de lejos, la región del pensar heracliteo no vamos a dilucidarlo aquí de un modo más preciso. Es posible que no podamos atribuirle a Heráclito un lugar común como éste, dejando aparte que una «esencia de las cosas» es algo que no se piensa hasta Platón. En otra cosa tenemos que fijar nuestra atención: φύσις y κρύπτεσθαι, emerger (salir de lo oculto) y ocultar, están nombrados en su vecindad más cercana. Esto, a primera vista, puede extrañar. Porque si la φύσις como emerger se aparta de algo, o incluso se dirige contra algo, esto es el κρύπτεσθαι, el ocultarse. Sin embargo, Heráclito piensa ambas cosas juntas en la más cercana vecindad. Su cercanía es incluso nombrada de un modo expreso. Está determinada por el φιλεῖ. El salir de lo oculto ama el ocultarse. ¿Qué significa esto? ¿Busca el emerger el estado de ocultamiento? ¿Dónde debe ser éste, y en qué sentido de «ser»? ¿O bien ocurre sólo que en la φύσις se da a veces una cierta predilección para cambiar, por ser, en lugar de un emerger, un ocultarse? ¿Dice la sentencia que al emerger le gusta cambiar de repente en ocultarse, según que prevalezcan el uno o el otro? En modo alguno. Esta interpretación no da con el sentido del φιλεῖ por medio del cual está nombrada la relación entre φύσις y κρύπτεσθαι. La interpretación olvida sobre
263 todo lo decisivo, lo que la sentencia da a pensar: el modo como el emerger esencia como desocultarse. Si aquí, en vistas a la φύσις, se puede hablar ya de «esenciar», entonces la φύσις no quiere decir la esencia, el ὅ τι, el qué de las cosas. De esto Heráclito no habla, ni aquí ni en los fragmentos 1 y

112, donde usa el giro κατὰ φύσιν. No es la φύσις como esencialidad de las cosas sino el esenciar (verbal) de la φύσις lo que piensa la sentencia.

El emerger, como tal, está ya siempre inclinado al encerrarse. En éste está aquél albergado. El κρύπτεσθαι, como ocultarse-albergarse, no es un mero encerrarse sino un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal. El ocultarse garantiza al desocultarse su esencia. En el ocultarse prevalece, por lo contrario, la continencia de la inclinacion al desocultarse. ¿Qué sería un ocultarse si no se mantuviera junto a sí en su tendencia al emerger?

De este modo, pues, φύσις y κρύπτεσθαι no están separados uno del otro sino que se inclinan el uno al otro. Son lo Mismo. Sólo en esta inclinación regala el uno al otro su esencia propia. Esta donación graciable, que es mutua en sí misma, es la esencia del φιλεῖν y de la φιλία. En esta inclinación en la que el emerger se inclina al ocultarse y éste a aquél descansa la plenitud esencial de la φύσις.

De ahí que la traducción del fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ podría ser ésta: «el emerger (del ocultarse) otorga su favor al ocultarse».

Seguimos pensando sólo de un modo superficial la φύσις si la pensamos únicamente como emerger y dejar (hacer) emerger y luego le atribuimos algunas propiedades, pero dejando fuera lo decisivo: que el desocultarse no sólo no aparta nunca el ocultar sino que lo necesita (y lo usa) para, de este modo, esenciar como él esencia, como salir-de-lo-oculto. Sólo si pensamos 264
la φύσις en este sentido, en vez de τὸ μὴ δῦνόν ποτε podemos decir también τὴν φύσιν.

Ambos nombres nombran la región que funda y domina la intimidad flotante de salir de lo oculto y ocultar. En esta intimidad se alberga la unión y la unidad del Ἕν, el cual Uno los primeros pensadores lo vieron probablemente en una riqueza de simplicidad que permanece cerrada para la posteridad. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε «el no entrar nunca en el ocultamiento» no cae nunca en el ocultamiento para esfumarse en él, pero permanece afecto al ocultamiento porque, como lo que no entra nunca *en*... es siempre un emerger del ocultamiento. Para el pensar griego, en τὸ μὴ δῦνόν ποτε, sin que se diga, se dice el κρύπτεσθαι, y de este modo se nombra a la φύσις en su esencia plena, una esencia gobernada por la φιλία entre desocultar y ocultarse.

Quizás la φιλία del φιλεῖν del fragmento 123 y la ἁρμονίη ἀφανής del fragmento 54 son lo mismo, en el supuesto de que la inserción gracias a la cual el desocultar y el ocultarse se insertan el uno en el otro sea lo inadvertido de todo lo inadvertido, porque es lo que regala su parecer a todo lo que aparece.

La indicación de la φύσις, φιλία, ἁρμονίη ha disminuido la indeterminación en la que por primera vez se nos hizo percibible τὸ μὴ δῦνόν

ποτε, el, a pesar de todo, no zozobrar nunca. Sin embargo, apenas es posible contener por más tiempo el deseo de que en el lugar de la dilucidación –sin imagen ni lugar– relativa al desocultar y el ocultarse, pueda aparecer una noticia intuitiva sobre aquello a lo que propiamente pertenece lo nombrado. Con esta pregunta, ciertamente, llegamos demasiado tarde. ¿Por qué? Porque para el pensar temprano el τὸ μὴ δῦνόν ποτε nombra la región de todas las regiones. Pero no es el género supremo al que se subordinan los distintos tipos de regiones. Es aquello a lo que, en el sentido de la localidad,
265 descansa todo posible «a qué» de un pertenecer. En consecuencia, la región, en el sentido del μὴ δῦνόν ποτε, desde su alcance coligante, es una región única. En ella crece y concrece (se concreta) (*concrescit*) todo lo que pertenece al acaecimiento propio del desocultar correctamente experienciado. Es lo concreto por excelencia. Ahora bien, ¿cómo debe ser representada, de un modo concreto, esta región con las exposiciones abstractas que preceden? La pregunta parece justificada, y lo parece mientras dejemos de considerar que no debemos invadir de un modo excesivamente precipitado el pensar de Heráclito con diferenciaciones como «concreto» y «abstracto», «sensible» y «no sensible», «intuitivo» y «no intuitivo». El hecho de que desde hace tiempo nos sean familiares no garantiza aún su alcance presuntamente ilimitado. Porque podría ocurrir que allí donde Heráclito habla con una palabra que nombra lo intuitivo, esté pensando en lo no intuitivo por excelencia. Con ello se ve claro qué poco adelantamos con estas distinciones.

Después de estas dilucidaciones, en lugar de τὸ μὴ δῦνόν ποτε podemos poner τὸ ἀεὶ φύον, con dos condiciones. Tenemos que pensar φύσις desde el ocultarse, y φύον de un modo verbal. Buscamos inútilmente en Heráclito la palabra a ἀεὶφυον; sin embargo, en lugar de ésta, en el fragmento 30 encontramos ἀεὶϑωον, «que vive continuamente». El verbo «vivir» habla en dirección a lo más amplio, lo más extremo, lo mas íntimo, desde un significado que incluso Nietzsche piensa todavía en su nota del año 1885/86 cuando dice: 'el Ser' –no tenemos ninguna otra representación de él más que 'vivir'– ¿Cómo algo muerto puede 'ser'?» (*La voluntad de poder*, n. 582).

¿Cómo tenemos que entender nuestra palabra «vivir» si la reclamamos como una fiel traducción de la palabra griega ϑῆν? En ϑῆν, ϑάω habla la raíz ϑα. No hay duda de que de esta figura fónica nunca podremos sacar, como por arte de magia, lo que significa «vivir» en el sentido griego. Pero advertimos que la lengua griega, sobre todo en el decir de Homero y Píndaro, emplea palabras como ϑάϑεος, ϑαμενής, ϑάπυρος. La ciencia del lenguaje explica que ϑα indica una intensificación; ϑάϑεος significa según esto «muy
266 divino», «muy sagrado»; ϑάμενής «muy fuerte». ϑάπυρος Pero esta intensificación no se refiere ni a un aumento mecánico ni a un aumento dinámico. Píndaro llama a lugares y montañas, vegas y orillas de un río ϑάϑεος, y lo hace cuando quiere decir que los dioses, los que brillan y

miran adentro hacia nosotros, se dejan ver aquí a menudo y de un modo propio, asisten en el aparecer. Los lugares son especialmente sagrados porque emergen puros en el dejar (hacer) aparecer de lo que parece. Por esto ϑαμενής se refiere también a aquello que deja emerger el surgir y llegar de una tormenta en su plena presencia.

Ζα significa el puro dejar emerger dentro de los límites de los modos, y para los modos, del aparecer, mirar adentro, irrumpir, llegar. El verbo ϑῆν nombra el emerger a la luz. Homero dice: ϑῆν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο «vivir, y esto quiere decir: mirar la luz del sol». Las palabras griegas ϑῆν, ϑωή, ϑῶον no podemos pensarlas ni a partir de lo zoológico ni, en el sentido más amplio, a partir de lo biológico. Lo que la palabra griega ϑῶον nombra está tan lejos de toda esencia animal pensada desde el punto de vista biológico, que los griegos pueden llamar ϑῷα incluso a sus dioses. ¿Por qué? Los que miran adentro son los que emergen al mirar. Los dioses no son experienciados como animales. Sin embargo, el ser del animal pertenece en un sentido especial al ϑῆν. El emerger del animal a lo libre, de un modo a un tiempo extraño y fascinante, permanece cerrado y atado en sí. Desocultarse y ocultarse son en el animal una sola cosa, de un modo tal que nuestra exégesis humana, tanto cuando se decide a evitar la explicación mecánica de la esencia del animal –una explicación siempre practicable– como cuando se decide a evitar la explicación antropomórfica, apenas encuentra caminos. Como el animal no habla, en los animales el desocultarse y el ocultarse, junto con su unidad, tienen una esencia-de-vida completamente distinta.

Pero ϑωή y φύσις dicen lo Mismo: ἀείϑωον significa: ἀείφυον, significa: τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

En el fragmento 30 la palabra ἀείϑωον sigue a πῦρ, fuego, menos 267
como adjetivo que como un nombre que empieza de nuevo en el decir, un nombre que dice de qué modo hay que pensar el fuego, a saber, como un emerger constante. Con la palabra «fuego» Heráclito nombra aquello que οὔτε τις ϑεῶν οὔτε ἀνϑρώπων ἐποίησεν «que no han engendrado (traído-ahí-delante) ni ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres», aquello que más bien ya siempre descansa en sí como φύσις antes de los dioses y los hombres y para ellos, aquello que permanece en sí y, de este modo, conserva todo venir. Pero esto es el κόσμος. Nosotros decimos «el mundo», y lo pensamos de un modo inadecuado mientras lo representemos exclusivamente, o aunque sólo sea en primera línea, de un modo cosmológico y en el sentido de la Filosofía de la Naturaleza.

Mundo es fuego que dura, emerger que dura según el pleno sentido de la φύσις. En la medida en que aquí se habla de un eterno incendio del mundo, no podemos representarnos un mundo para sí, que luego, además, ha sido presa de un incendio y ha sido devastado por él. Más bien son el hacer mundo del mundo, τὸ πῦρ, τὸ ἀείϑωον, τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo Mismo.

En consecuencia, la esencia del fuego que Heráclito *piensa* no está a la vista de un modo tan inmediato como la visión de una llama que arde podría hacernos creer. Basta sólo con que nos fijemos en el uso lingüístico que se hace de la palabra πῦρ desde muchos puntos de vista, indicando de este modo la plenitud esencial de aquello que se insinúa en el decir y en el pensar de esta palabra.

Πῦρ nombra el fuego sacrificial, el fuego del hogar, el fuego de la guardia, pero también el brillo de las antorchas, el lucir de los astros. En el «fuego» prevalece el despejar, el arder sin llama, el llamear o el suave brillar que difunde un halo de claridad. Pero en el «fuego» prevalece también el herir, el juntar a golpes, el cerrar, el extinguirse. Cuando Heráclito habla del fuego piensa preferentemente el prevalecer despejante, el indicar que da
268 y retira la medida. Según un fragmento (Hermes, Bd. 77, 1942, p. 1 y ss.) descubierto por Reinhardt en Hyppolytus y asegurado de un modo convincente, para Heráclito τὸ πῦρ es al mismo tiempo τὸ φρόνιμον lo que medita. A todos les indica la dirección del camino y presenta a todos aquello a lo que pertenecen. El fuego que medita y que pre-senta (pone delante) lo coliga todo y lo alberga todo en su esencia. El fuego que medita es la coligación que pone delante y que pone ahí (en la presencia). Τὸ πῦρ es ὁ Λόγος. La meditación de éste es el corazón, es decir, la amplitud despejante-albergante del mundo. Heráclito piensa dentro de la pluralidad de distintos nombres: φύσις, πῦρ, λόγος, ἁρμονίη, πόλεμος, ἔρις (φιλία), ἕν, la plenitud esencial de lo Mismo.

Es partiendo de este punto y volviendo a él como está dicha la frase con la que empieza el fragmento 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε el, a pesar de todo, no zozobrar nunca. Lo que aquí se dice tenemos que oírlo en todas las palabras fundamentales que hemos citado al hablar del pensar de Heráclito.

Entre tanto se vio: el no entrar nunca en el ocultamiento es el permanente emerger desde el ocultarse. De este modo arde, sin llama, brilla y medita el fuego del mundo. Si lo pensamos como el puro despejar, entonces éste no sólo trae la claridad sino también lo libre adonde todo, sobre todo lo opuesto, llega al parecer. Con ello despejar es más que sólo iluminar, más incluso que poner en libertad. Despejar es el poner delante, en lo libre, un poner delante que coliga meditando, es otorgamiento de presencia.

El acaecimiento propio del despejamiento es el mundo. El despejar que coliga meditando, que trae a lo libre es desocultar y descansa en el ocultarse, que pertenece a él como aquello que él mismo encuentra su esencia en el desocultar y por ello no puede ser nunca un mero entrar en el ocultamiento, no puede ser nunca un zozobrar.

Πῶς ἄν τις λάθοι; «¿cómo podría alguien permanecer oculto?», pregunta la sentencia en vistas al τὸ μὴ δῦνόν ποτε que ha sido nombrado antes y que está en acusativo. Al traducirlo lo decimos en dativo: «¿cómo alguien

podría a esto, a saber, al despejamiento, permanecer escondido?» La *manera* del preguntar rechaza tal posibilidad sin dar una razón. Esta debería estar 269
ya en lo preguntado mismo. Y estamos a punto de decirlo. Como el no zozobrar nunca, el despejar, lo ve todo y lo advierte todo, nada puede esconderse ante él. Ahora bien, en la sentencia no se habla para nada de ningún ver ni ningún advertir. Pero sobre todo la sentencia no dice πῶς ἄν τι «¿cómo podría *algo*...?», sino πῶς ἄν τις «¿cómo podría *alguien*...?». El despejamiento, según la sentencia, no está en absoluto referido a un presente cualquiera. ¿De quién se está hablando en el τίς? Parece que hay que pensar en el hombre, sobre todo cuando la pregunta está planteada por un mortal y está dirigida a hombres. Sin embargo, como aquí está hablando un pensador, y concretamente aquel que mora en la cercanía de Apolo y Artemisa, su sentencia podría ser una interlocución con el que mira adentro y en el τίς, alguien, podría estar refiriéndose a los dioses. El fragmento 30, que dice: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων, nos afianza en esta sospecha. Del mismo modo, el fragmento 53, citado a menudo, y las más de las veces de un modo incompleto, nombra juntos a los inmortales y a los mortales cuando dice que πόλεμος, el enfrentamiento (la ex-posición-de-uno-frente-a-otro) (el despejamiento), muestra a unos de los presentes como dioses, a los otros como hombres, y que trae-y-hace-aparecer a los unos como siervos y a los otros como libres. Esto dice: el despejamiento que dura deja estar presentes a dioses y hombres en el desocultamiento, de tal modo que ninguno de ellos puede permanecer nunca oculto; pero esto, no porque otro advierta ya antes su presencia sino por el solo hecho de que cada uno está presente. Sin embargo, la presencia de los dioses es una presencia distinta de la presencia de los hombres. Aquellos, como los δαίμονες, θεάοντες, los que miran adentro, al despejamiento de lo presente, que los mortales abordan a su modo, dejándolo estar en su presencia y conservándolo en la atención.

Según esto, el despejar no es ningún mero iluminar y dar luz. Porque presencia significa: entrar desde el ocultamiento al desocultamiento y perdurar ante él; por esto el despejar desocultante-ocultante atañe a la 270
presencia de lo presente. Pero el fragmento 16 no habla de todo y de cualquier algo, τί, que podría estar presente, sino, de un modo que no deja lugar a dudas, sólo de τίς, de alguien de los mortales y de los dioses. Según esto la sentencia parece que nombra sólo una zona limitada de lo presente. ¿O bien ocurre que la sentencia, en vez de contener en lo que dice una limitación a una región especial de lo presente, contiene una mención especial y una delimitación que concierne a la región de todas las regiones? ¿Ocurre incluso que esta mención especial es de un modo tal que la sentencia pregunta por algo que, sin llegar al lenguaje, va a buscar –y lo guarda cabe sí– a aquel presente que, por lo que hace a la región, ya no puede

encontrarse entre los hombres y los dioses, pero que, no obstante, en otro sentido, es divino y humano, planta y animal, montaña y mar y estrella?

¿En qué otra cosa podría descansar esta mención especial de los dioses y los hombres si no en el hecho de que precisamente nunca son capaces de permanecer ocultos en su relación al despejamiento? ¿Por qué no son capaces de esto? Porque su relación con el despejamiento no es otra cosa que el despejamiento mismo, en la medida en que éste reúne y contiene a los dioses y a los hombres en el despejamiento.

El despejamiento no sólo ilumina lo presente sino que antes lo coliga y lo alberga en la presencia. ¿De qué tipo es, sin embargo, la presencia de los dioses y de los hombres? Ellos, en el despejamiento, no sólo están iluminados sino que están dotados de luz desde él para él. Así pues, son capaces, según *su* modo, de llevar a cabo el despejar (llevarlo al cabo de su esencia) y con ello de cobijar el despejamiento. Dioses y hombres no están sólo iluminados por una luz, aunque ésta sea una luz suprasensible, de modo que ante ella nunca puedan esconderse en lo oscuro. Ellos son despejados en su esencia. Ellos son dotados de luz: apropiados (hechos propios) para el acaecimiento propio del despejamiento; por ello nunca
271 ocultos, sino des-ocultos; esto pensado aun en otro sentido. Del mismo modo como los alejados pertenecen a la lejanía, así mismo los desocultados, en el sentido que hay que pensar ahora, están confiados al despejamiento que alberga, que los tiene y los retiene. Según su esencia, están trasladados a lo ocultante del misterio, coligados, propios del Λόγος en el ὁμολογεῖν (Fragmento 50).

¿Piensa Heráclito su pregunta tal como la hemos dilucidado ahora? Lo que hemos dicho en esta dilucidación, ¿estuvo en el campo de su representar? ¿Quién podría saberlo y afirmarlo? Pero tal vez, independientemente del campo de representación que pudiera tener Heráclito en su tiempo, la sentencia dice aquello que la dilucidación que hemos intentado ha expuesto. La sentencia dice esto en el supuesto de que un diálogo pensante pueda llevarla a hablar. Lo dice y lo deja en lo no hablado. Los caminos que llevan por la comarca de lo no hablado así, siguen siendo preguntas que sólo conjuran aquello que desde antiguo les ha sido mostrado en un múltiple velamiento.

El hecho de que Heráclito considere el despejamiento desocultante-ocultante, el fuego del mundo, en una relación, que apenas podemos ver, con aquellos que por su esencia son los dotados de luz y por tanto, en un sentido especial, escuchas del despejamiento y pertenecientes (obedientes) al despejamiento, de esto es de lo que habla el rasgo fundamental de la sentencia, su carácter de pregunta.

¿O bien la sentencia habla de una experiencia del pensar que lleva ya cada uno de los pasos de éste? ¿Podría ser que la pregunta de Heráclito dijera

solamente que no se ve ninguna posibilidad de que la relación del fuego del mundo con los dioses y los hombres pudiera ser otra cosa que esto: que dioses y hombres, no sólo pertenecen al despejamiento como iluminados y mirados, sino como aquellos inadvertidos que, a su modo, llevan consigo el despejar y lo conservan y transmiten en su durar?

En este caso la sentencia, cuestionando, podría llevar al lenguaje el asombro pensante que se detiene expectante ante la relación a la que el despejamiento incluyó en sí mismo la esencia de los dioses y de los hombres.
El decir que pregunta correspondería a lo que, desde siempre, es digno del 272
asombro que piensa y, por medio de éste, permanece guardado (en verdad) en su dignidad.

Hasta qué punto y con qué claridad el pensar de Heráclito pudo presentir la región de todas las regiones es algo que no se puede calibrar. Sin embargo, que la sentencia se mueve en la región del despejamiento es algo que no admite duda alguna así que, a partir de ahora, nos ponemos a considerar de un modo cada vez más claro esto: el principio y el fin de la pregunta nombran el salir de lo oculto y el ocultar, y lo hacen en vistas al respecto del uno con el otro. Entonces ni siquiera hace falta hacer alusión de un modo especial al fragmento 50, donde se nombra el reunir desocultante-ocultante que exhorta a los mortales de tal modo que la esencia de éstos se despliega *en esto*: respondiendo o no respondiendo al Λόγος.

Con demasiada facilidad pensamos que el misterio de lo por-pensar está siempre muy lejos y escondido en lo profundo, bajo capas difícilmente penetrables de un ocultamiento en lo misterioso. Sin embargo tiene su lugar esencial en la cercanía que acerca a todo lo presente que llega, y conserva en verdad aquello que ha acercado. Lo esenciante de la cercanía está demasiado cerca de nuestro modo acostumbrado de representar –que se gasta en lo que está presente y en su solicitación– como para que, sin preparación alguna, podamos experienciar el prevalecer de la cercanía y pensarlo de un modo suficiente. Probablemente el misterio que llama en lo que hay-que-pensar no es otra cosa que lo esenciante de aquello a lo que estamos intentando aludir con el nombre de «el despejamiento». Es por esto por lo que el opinar cotidiano, de un modo seguro y pertinaz, pasa de largo del misterio. Heráclito lo sabía. El fragmento 72 dice:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι Λόγωι, τούτωι διαφέρονται
καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

«A aquello a lo que, llevados continuamente por ello, están más dirigidos, al Λόγος, con ello se enfrentan, y de este modo se ve que aquello
con lo que ellos se encuentran diariamente permanece extraño a ellos (en 273
su presencia)».

Los mortales están vueltos continuamente al coligar desalbergante-albergante que despeja todo lo presente en su asistir. Sin embargo, con ello le dan la espalda al despejamiento y se vuelven sólo a lo presente con el que, de un modo inmediato, se encuentran todos los días en el trato con todas y cada una de las cosas. Piensan que este trato con lo presente, por sí mismo, les depara la adecuada familiaridad con él. Y, sin embargo, lo presente sigue siendo extraño para ellos. Porque no vislumbran nada de aquello a lo que ellos están confiados: la presencia que, despejando, es lo primero y lo único que hace aparecer lo presente. El Λόγος, en cuyo despejamiento se mueven y están, permanece oculto para ellos. está olvidado para ellos.

Cuanto más conocido es para ellos todo lo cognoscible, tanto más extraño sigue siendo para ellos, sin que ellos puedan saberlo. Sólo se podrían dar cuenta de tal cosa si pudieran preguntar: ¿Cómo es posible que alguien cuya esencia pertenece al despejamiento pueda retirarse alguna vez de la acogida y del cobijo del despejamiento? ¿Cómo podría ser capaz de esto sin experienciar inmediatamente que para él lo cotidiano sólo puede ser lo más corriente porque este carácter de corriente permanece endeudado con el olvido de aquello que, incluso a lo que parece ser conocido por sí mismo, primeramente lo conduce a la luz de un algo que está presente?

El opinar cotidiano busca lo verdadero en la diversidad múltiple de lo siempre nuevo que se dispersa ante él. No ve el callado resplandor (el oro) del misterio que brilla incesantemente en lo simple del despejamiento. Heráclito dice (fragmento 9):

ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.
«Los asnos van a buscar antes paja que oro».

Pero lo dorado del brillar inaparente del despejamiento no se deja coger porque no es nada que pueda cogerse sino que es el puro acaecer de un modo propio. El brillar inaparente del despejamiento irradia del sagrado albergarse en la guarda en verdad, que se contiene a sí misma, del sino. Por
274 esto, el parecer del despejamiento es en sí al mismo tiempo el velarse y, en este sentido, lo más oscuro.

Heráclito se llama ὁ Σκοτεινός. En el futuro seguirá teniendo este nombre. Es el oscuro porque piensa preguntando en dirección al despejamiento.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Colección «La estrella polar»

1. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII*
   Clarence J. Glacken
2. *Geografía, estadística y catastro en España: 1856-1870*
   J.I. Muro, F. Nadal y L. Urteaga
3. *La industria del gas en Barcelona: 1841-1933. Innovación tecnológica, territorio urbano y conflicto de intereses*
   Mercedes Arroyo
4. *Los ingenieros de montes en la España contemporánea: 1848-1936*
   Vicente Casals
5. *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo en el siglo XX*
   Peter Hall
6. *Democracias desiguales. Cultura política y paridad en la Unión Europea*
   María José Aubet
7. *La geografía de la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*
   Constancio de Castro
8. *Historia de la filosofía I: la antigüedad*
   Juan Carlos García-Borrón
9. *Historia de la filosofía II: edad media, renacimiento y barroco*
   Juan Carlos García-Borrón
10. *Historia de la filosofía III: siglos XVIII, XIX y XX*
    Juan Carlos García-Borrón
11. *Didactica de la geografía. Problemas sociales y conocimiento del medio* (2ª ed.)
    Xosé M. Souto González
12. *¿Qué es filosofía?*
    Jean Pierre Faye
13. El siglo de las ideologías
    Jean Pierre Faye
14. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*
    Nora Catelli y Marietta Gargatagli
15. *El descubrimiento de la evolución*
    David Young

16. *Nombrar la materia.*
Una introducción histórica a la terminología química
Antonio García Belmar y José R. Bertomeu Sánchez

17. *El arte de la modernidad.*
Estructura y dinámica de su evolución; de Goya a Beuys
Sandro Bocola

18. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*
Robert Ezra Park

19. *El espectro de Demócrito. Atomismo, disidencia*
y libertad de pensar en los orígenes de la ciencia moderna
Pedro de la Llosa

20. *Forma y dimensiones de la Tierra. Síntesis y evolución histórica*
Mario Ruiz Morales y Mónica Ruiz Bustos

21. *Raza, identidad y ética*
Eduardo Teillet Roldán

22. *Metodología y práctica de la Biogeografía*
Guillermo Meaza (coord.)

23. *Materialismo y religión: ciencias de la vida en la Europa ilustrada*
Javier Moscoso

24. *El amor en la adolescencia*
Hablando de sexualidad y de relaciones personales en la escuela
Erik Centerwall

25. *Los océanos. Medio ambiente, recursos y políticas marinas*
Juan Luis Suárez de Vivero (coord.)

26. *Una historia natural de Filipinas. Juan de Cuéllar, 1739?-1801*
María Belén Bañas Llanos

27. *Filosofía política I. Luces y sombras de la ciudad*
J.M. Bermudo

28. *Filosofía política II. Los jalones de la libertad*
J.M. Bermudo

29. *Filosofía política III. Asaltos a la razón*
J.M. Bermudo

30. *Conferencias y artículos* (2ª ed.)
Martin Heidegger

Colección «Delos»

1. *La palabra hendida*
   Vicenzo Vitiello

2. *La voluntad de poder como amor*
   Manuel Barrios

3. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*
   Félix Duque (comp.),
   y P. Cerezo, A. Leyte, P. Peñalver, F. Martínez Marzoa, R. Rodríguez
   Prólogo de José Luis Aranguren

4. *Sobre los espacios*
   José Luis Pardo

5. *Hölderlin y la Revolución Francesa*
   Pierre Bertaux

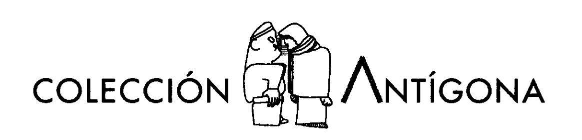
6. *El otro cabo. La democracia, para otro día*
   Jacques Derrida

7. *El mal: irradiación y fascinación*
   Félix Duque (comp.),
   y E. Barjau, R. Bodei, A. Fabris, E. López Castellón, E. Lynch, J.L. Pardo,
   J. Pérez de Tudela, V. Rühle, J. Sádaba, J.L. Villacañas, V. Vitiello

8. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*
   Manfred Frank

9. *El mundo por de dentro. Ontoctecnología de la vida cotidiana*
   Félix Duque

10. *Los tiempos de la libertad*
    Emilio J. García Wiedemann (coord.),
    y F. Ainsa, M. Alpuente, M. Bernardi, S. Bonfiglioli, C. Castoriadis,
    E. Colombo, I. Escudero, P. Fadón, A. García Calvo, J.L. García Rúa,
    E. González Duro, A. Gorz, E. Huelbes, L. Khor, L. Litvak,
    A. López Campillo, F. Maiello, B. Martin Patino, E. Petrassi, G. Rendueles,
    D. Romero, P.M. Toesca



1. El espacio y la fobia
   I. El miedo al miedo
   Serge Vallon
2. Diario de un análisis
   II. El miedo al miedo
   Serge Vallon
3. Lógica del delirio
   Jean-Claude Maleval
4. Polifonías
   Del arte en psicoanálisis
   Roberto Harari
5. El infierno del deber
   El discurso del obsesivo
   Denise Lachaud
6. Elvira quiere ser psicoanalista
   Jacques Nassif
7. El pasaje adolescente
   De la familia al vínculo social
   Jean-Jacques Rassial
8. Esto no es un papa...
   Ficción psicoanalítica en torno al inconsciente y la cultura
   Gérard Pommier
9. Los dos Moisés de Freud (1914, 1939)
   Freud y Moisés: escrituras del padre 1
   Brigitte Lemérer
10. El nombre, la ley, la voz
    Escrituras del padre 2
    François Balmès
11. Escrituras del asesinato
    Escrituras del padre 3
    Solal Rabinovitch
12. Encerrados afuera. La preclusión, un concepto lacaniano
    Solal Rabinovitch
13. Bombones envenenados y otros ensayos
    sobre imaginario, cultura y psicoanálisis
    Jorge Belinsky
14. La pulsión es turbulenta como el lenguaje.
    Ensayos de psicoanálisis caótico
    Roberto Harari
15. Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano
    Roland Chemama

Este libro, mientras no sea leído, es una recopilación de conferencias y ensayos. Para el lector podría llegar a ser una colección que ya no necesita preocuparse del carácter singular de cada fragmento. El lector se vería llevado a un camino por el que ha andado antes un autor que, en caso de tener suerte, pondrá en marcha como *auctor* un *augere*, un hacer prosperar y crecer.

En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que por medio de incesantes intentos, a aquello que desde antiguo hay que pensar, pero que aún no ha sido pensado, se le prepare un región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar.

Los caminos del pensar –para los que, aun cuando lo pasado siga siendo pasado, no obstante, viniendo, queda como algo que sigue estando en lo sido– esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos. Mientras que el representar corriente y, en el más amplio sentido de la palabra, el representar técnico está siempre queriendo avanzar y arramblar con todo, los caminos que señalan liberan de vez en cuando una perspectiva sobre una única cadena montañosa.

Martin Heidegger, en el Prólogo

ISBN 84-7628-143-9

